ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

MONATSSCHRIFT FÜR DIE WISSENSCHAFT VOM GANZEN ORIENT UND SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN ANGRENZENDEN KULTURKREISEN

UNTER MITWIRKUNG VON PROF. DR. H. EHELOLF, PROF. DR. HERMANN KEES, PROF. DR. W. SIMON UND PROF. DR. OTTO STRAUSS HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. RICHARD HARTMANN

INHALT:

Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas. Von St. Schayer . . . 401

Besprechungen: . . . . . 415—463

Alinge, C.: Mongolische Gesetze. (N. Poppe) . 461

Alt, A., s. Palästinajahrbuch.

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1932. VII. (H. Zimmer) . . 457

Bagel, F. †, s. Lehmann-Haupt, C. F.

Begrich, J., s. Gunkel, H.

Bell, Ch.: The Religion of Tibet. (F. O. Schrader) 460

Bergsträßer, G. †: Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ginnī. (J. Fück) 446

Dalgliesh, W. H.: The Company of the Indies in the days of Dupleix. (C. Brinkmann) . 459

Erman, A., u. H. Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache: Die Belegstellen. 1. H. (A. Scharff) 424

[Galenus:] Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta. Coll. dispos. explicavit H. O. Schröder. Append. arab. add. P. Kahle. (M. Meyerhof) 415

Gazālī, s. Pretzl, O.

ibn Ginnī, s. Bergsträßer, G. †.

Grapow, H., s. Erman, A.

Gunkel, H.†, u. J. Begrich: Einleitung in die Psalmen. (C. Kuhl) 436

Hare, E. M.: The Book of the Gradual Sayings. III. (H. Losch) 454

[Jacob:] Festschrift, Georg Jacob zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Th. Menzel. (R. Strothmann) 418

Ikbal Ali Shah, S.: Islamic Sufism. (R. Paret) 447

Johnston, E. H.: The Saundarananda or Nanda the Fair. (F. O. Schrader) 456

Kahle, P., s. Galenus.

Lehmann-Haupt, C. F.: Corpus Inscriptionum Chaldicarum, in Verb. m. F. Bagel † u. F. Schachermeyr hrsg. Textbd. 2. Lfg. (nebst Suppl. z. 1. u. 2. Lfg.); Tafelbd. 2. Lfg. (J. Friedrich) 425

Lommel, H.: Gāthā's des Zarathustra. (Hch. F. J. Junker) 451

Mittwoch, E.: Die amharische Version der Soirées de Carthage. (E. Littmann) . . 448

Menzel, Th., s. Jacob-Festschrift.

Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses auf der nächsten Seite.

Preis halbjährlich RM 24 —; für Mitglieder der DMG RM 22 —. Alle die Schriftleitung angehenden Zuschriften allgemeinen Inhalts sind an den Herausgeber, alle auf die wissenschaftlichen Sondergebiete bezüglichen Zuschriften an das betreffende Mitglied der Schriftleitung, Manuskripte und Rezensionsexemplare an den Verlag zu richten. Gewähr für Besprechung unverlangt eingehender Bücher kann nicht übernommen werden.

Es ist zuständig: Für Keilschriftforschung Prof. Dr. H. EHELOLF, Berlin C 2, Am Lustgarten, neben der Nationalgalerie / für Allgemeines, Semitistik, Islamistik, Turkologie und Afrikanistik Prof. Dr. R. HARTMANN, Göttingen, Calsowstr. 31 / für Ägyptologie Prof. Dr. H. KEES, Göttingen, Düstere Eichenweg 12 / für den fernen Osten Prof. Dr. Walter SIMON, Berlin-Grunewald, Charlottenbrunner Str. 5 / für Indologie Prof. Dr. Otto STRAUSS, Breslau 1, Neue Gasse 8—12.

Jährlich 12 Nummern.

38. JAHRG. NR. 7 — JULI 1935

Printed in Germany.

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG / LEIPZIG C 1

(Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses):

Otto, W., u. L. Wenger: Papyri und Altertumswissenschaft. (A. Ehrhardt) 416
Palästinajahrbuch des Deutsch. evang. Instituts f. Altertumswiss. Jerusalem, hrsg. v. A. Alt. 30. Jahrg. (1934). Mit Register f. Jg. 21—30. (J. Herrmann) 434
Pretzl, O.: Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥija hrsg. u. übers. (R. Strothmann) 453
Rhys Davids, Mrs.: The Minor Anthologies of the Pali Canon. I. (F. O. Schrader) . . . 454
Saarisali, A.: New Kirkuk Documents relating to Slaves. (W. v. Soden) 433
Sandford, K. S.: Paleolithic Man and the Nile Valley in Upper and Middle Egypt. (J. Walther) 421
Schachermeyr, F., s. Lehmann-Haupt, C. F.
Schröder, H. O., s. Galenus.
Sellin, E.: Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. I u. II. (C. Kuhl) 438
Stummer, F.: Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia. I. (P. Thomsen) 443
Torrey, Ch. C.: The Jewish Foundation of Islam. (J. Fück) 443
Toussaint, C.: Les Origines de la Religion d'Israël. (C. Kuhl) 438
Wenger, L., s. Otto, W.
Westermarck, E.: Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. (J. Fück) 44
Ysander, T.: Studien zum B'eṣṭschen Ḥasidismus in seiner religionsgeschichtl. Sonderart. (G. Scholem) 44

Systematische Übersicht:

Aufsätze . . . . . 401—41
Allgemeines . . . . . 415—42
Ägyptologie . . . . . 421—42
Keilschriftforschung . . . . . 425—43
Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum . . 434—44
Semitistik, Islamistik . . . . . 443—45
Kaukasus, Turkologie, Iran . . . . . 451—45
Südasien . . . . . 454—46
Ostasien . . . . . 461—46

Notiz 46
Neudrucke altindischer Werke . . . . . 463—46
Zeitschriftenschau: Revue des Études Arméniennes — Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques — Sinica — Sogdijskij Sbornik — Studi e Materiali di Storia delle Religioni — Sudan Notes and Records — Theologische Blätter — Ungarische Jahrbücher . . . . . 467—47

Neuerscheinungen:

182 Arberry, A. J.: Kitab al-Ta'arruf. Li-Madhhab ahl al-Taṣawwuf of Abu Bakr Muhammad Ibn Ishaq al-Kalabadhi. London: Luzac & Co. 1934. (١٤٢ S.) gr. 8°. 2 s.

183 Barbera, D. G. M.: Arabo e Berbero nel Italo-Siculo. Saggio. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1935. (81 S.) gr. 8°. 10 L.

184 Bianquis, Ph. J., u. St. C. Dodd: A Post-War Bibliography of the Near Eastern Mandates. A preliminary survey of publications on the social sciences, dealing with Iraq, Palestine and Trans-Jordan, and the Syrian States. French Fascicle. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1934. (XVIII, 210 S.) gr. 8° = American University of Beirut, Publ. of the Faculty of Arts and Sciences. Social Science Series No. 1.

185 Buchanan, F.: An Account of the District of Shahabad in 1809—10. Patna: Bihar and Orissa Research Society 1934. (XII, 444 S., 1 Tab.) gr. 8°. Rs. 9/—.

186 Cassuto, U.: Annuario di Studi Ebraici. Vol. I: 1934 in Memoria di S. H. Margulies. Rom: Felice le Monnier 1935. (211 S.) 8° = Collegio Rabbinico Italiano, Roma. 25 L.

187 Credner, W.: Cultural and Geographical Observations made in the Tali (Yunnan) Region with special regard to the Nan-Chao Problem. Transl. from German into English by E. Seidenfaden. Bangkok: The Siam Society 1935. (20 S.) gr. 8°.

188 Dalman, G.: Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. IV: Brot, Öl und Wein. Gütersloh: C. Bertelsmann 1935. (XIV, 452 S., 115 Abb.) gr. 8° = Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. v. G. Dalman, 7. Bd. = Beiträge z. Förderung christl. Theologie, 2. Reihe: Samml. wiss. Monographien, 33. Bd. RM 24—; geb. 27—.

189 Dunand, M.: Le musée de Soueïda. Inscriptions et monuments figurés. Paris: Paul Geuthner 1934. (115 S., 36 Taf.) 4° = Biblioth que archéologique et historique, XX = Missio archéologique au Djebel Druze. 100 Fr.

190 Goldberg, L.: Das samaritanische Pentateuc targum. Eine Untersuchung seiner handschrif lichen Quellen. Stuttgart: W. Kohlhamm 1935. (IV, 61 S.) gr. 8° = Bonner Orient listische Studien, hrsg. v. P. Kahle u. W. Kirfe H. 11. RM 4—.

191 Goodenough, E. R.: By Light, Light. Th Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Ne Haven: Yale University Press; London: O ford University Press 1935. (XV, 436 S.) gr. 8 $ 5—.

192 Graham, W. C.: The Prophets and Israel's Cu ture. Chicago/Ill.: The University of Chica Press [1934]. (XV, 117 S.) 8°. $ 1.50.

193 Hermann, A.: Führer durch das Museum d ägyptischen Altertümer zu Kairo. Kairo: Ve lag der Deutschen Buchhandlung 1935. (92 S kl. 8° = Deutsches Institut für Ägyptische A tertumskunde Kairo. RM —65.

194 Higger, M.: Halakhot we Aggadot. New Yor Dibbe Ribbanon 1933. (183 S.) 8°.

195 Horster, P.: Zur Anwendung des islamische Rechts im 16. Jahrhundert. Die „juristische Darlegungen (Ma'rūżāt) des Schejch Ūl-Isla Ebū Su'ūd (gest. 1574) hrsg., übers. u. unte sucht. Stuttgart: W. Kohlhammer 1935. (I 109 S.) gr. 8° = Bonner Orientalistische St dien, hrsg. v. P. Kahle u. W. Kirfel, H. 1 RM 6—.

196 Jack, J. W.: The Ras Shamra Tablets, the Bearing on the Old Testament. Edinburgh T. & T. Clark 1935. (X, 54 S.) gr. 8° = O Testament Studies, No. 1. 3 s.

197 Junker, H.: Gîza II. Bericht über die von d Akademie der Wissenschaften in Wien a gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedh

(Fortsetzung der Neuerscheinungen 3. Umschlagseite).

OLZ

XXXVIII / 7 JULI 1935

Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas.

Von St. Schayer.

1. Obwohl die Bibliographie der Arbeiten über die Mādhyamikas in dem letzten Jahrzehnt nicht unerheblich gewachsen ist, bleibt der wichtigste Punkt für das Verständnis dieser Schule, ihre Haltung gegenüber dem Problem des Absoluten, noch immer ungeklärt und umstritten. Nach der bis vor kurzem noch herrschenden Ansicht ist die Mādhyamika-Philosophie das, wofür sie seit Hegel und Burnouf gehalten wurde: ein radikaler Nihilismus, welcher die Möglichkeit eines metaphysischen Absoluten prinzipiell ausschließt und bei der bloßen Negation stehen bleibt. Im Gegensatz zu dieser communis opinio der meisten europäischen Buddhologen schrieb Satis Chandra Vidyabhushana schon im Jahre 1897: „The object of the author (Nāgārjuna) is to arrive at an absolute entity by proving the phenomenal nature of the objects of the universe. This absolute entity which properly speaking has no name, has, however, been approximately expressed by *śūnyatā*“[1]. Dieselbe „absolutistische“ Interpretation haben seit jeher auch die japanischen Gelehrten vertreten. In Europa hat sie erst in Stcherbatskys Arbeit “The Conception of Buddhist Nirvāṇa”, Leningrad 1927, die gebührende Berücksichtigung und eingehende Begründung gefunden.

Wie nach der damaligen Ansicht Stcherbatskys die philosophische Position der Mādhyamikas zu beurteilen ist, geht aus aus folgenden Zitaten (l. c. S. 40ff., 52ff.) hervor: „. . .the Mādhyamika system started with an entirely different conception of reality. Real was what possessed a reality of its own (*svabhāva*), what was not produced by causes (*akṛtaka = asaṃskṛta*), what was not dependent upon anything else (*paratantra nirapekṣa*) . . . It is clear that we have here that conception of a substance as something independently existing which is well known to the students of European philosophy, cp. Spinoza's definition of substance as *quod in se est et per se concipitur* . . . In Mahāyāna all parts or elements are unreal (*śūnya*), and only the whole, i. e., the Whole of the wholes (*dharmatā = dharmakāya*) is real . . . In Mahāyāna we have an assertion of the absolute Whole (*dharmakāya*)“. Das Verhältnis dieser Metaphysik zum Vedānta wird als „the almost absolute identity“ definiert. — „If prof. B. Keith and prof. M. Walleser suppose that Nāgārjuna stops at negation . . . , it is only because his real aim, the positive counterpart of his negativism, the identity of *dharmakāya* and *brahma* has escaped their attention“.

Diese Interpretation wurde von de la Vallée Poussin zunächst kategorisch abgelehnt (Mélanges chinois et bouddhiques I, S. 340, IHQ IX, 1933, S. 30), dann aber (Mélanges II, Réflexions sur le Madhyamaka) mit gewissen Reserven doch anerkannt. — „La tragédie du Madhyamaka est qu'il ne veut pas renoncer à la Réalité, au *dharmadhātu*, des Sectes des montagnes et de la Prajñā, et qu'il est encore plus attaché au principe nihilistique ou, si on préfère, au 'silence méthodique'. La synthèse s'établit, telle quelle, en définissant la Réalité en termes de vacuité“ . . . „La critique de Nāgārjuna aboutit purement et simplement à mettre en lumière l'inexistence métaphysique des choses et l'irréalité de l'experience . . . De cette inexistence, Nāgārjuna fait-il une sorte d'essence éternelle des choses ? Plusieurs historiens d'Occident aboutissent à cette conclusion. Chose plus grave. Dharmapāla semble bien dire que ses adversaires, les Mādhyamikas, se font un *tattva*, une Réalité à base d'inexistence“.

Was mich betrifft, so habe ich nicht umlernen müssen, um in Nāgārjuna statt des buddhistischen Gorgias einen Mystiker zu erblicken. Daß die Mādhyamikas ein „Absolu à base d'inexistence“ lehren, wobei aber der Akzent nicht nur auf 'inexistence', sondern auch auf 'Absolu' zu legen ist, war stets meine Überzeugung, und so habe ich auch in meinen „Ausgewählten Kapiteln aus der Prasannapadā“, Krakau 1931, die Lehre Nāgārjunas in diesem Lichte, als eine Verbindung absolutistischer Mystik mit negativistisch-epochistischer Dialektik, zu schildern versucht. Die Definition des mahāyānistischen Absoluten als „der einen allumfassenden Totalität des Seienden“ und „der höchsten, absoluten Ganzheit“ habe ich in dieser Arbeit von Stcherbatsky in fast wörtlicher Paraphrase übernommen. Sie wurde

1) Journal of the Buddhist Text Society, Calcutta, Vol. V, 4, S. 7.

übrigens auch von Stcherbatsky im ersten Bande seiner „Buddhist Logic", Leningrad 1932, an mehreren Stellen wiederholt, so z. B. S. 555, wo „the Ultimate Whole" der Mādhyamikas zu der „Irrealität seiner Elemente' in Gegensatz gestellt wird. Und auf S. 539 des genannten Werkes wurde die philosophische Position des Candrakīrti noch einmal in folgender unzweideutig realistisch-absolutistischer Weise umschrieben: „It (the Universe sub specie aeternitatis) can be established by the condemnation of logic! Since all logical concepts are relative and unreal there must be another, non-relative, absolute reality, which is the Great Void. It is the Cosmical Body of the Buddha".

Dieses letztere Zitat hebe ich mit einem besonderen Nachdruck hervor. Denn inzwischen ist Stcherbatsky an der Richtigkeit seiner bisherigen Ansichten, die er mit soviel Temperament und Eifer befürwortet hat, doch irre geworden. In seiner im Rocznik Orjentalistyczny, Bd. X, S. 1—37, Lwów 1934 unter dem Titel „Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus" veröffentlichten Besprechung meiner „Ausgewählten Kapitel" wendet er sich mit aller Schärfe gegen die „absolutistische" Deutung der Mādhyamikas, vergißt aber dabei sonderbarerweise, auch nur mit einem einzigen Wort anzudeuten, daß sich die Spitze dieser Kritik in erster Linie gegen seine „Conception of Buddhist Nirvāṇa" richtet. Zu dieser Methode der „Krypto-Autokritik" brauche ich mich nicht zu äußern, Stcherbatskys Argumente gegen den Absolutismus der Mādhyamikas sind aber interessant. Sie verdienen wohl, wiedergegeben und sorgfältig geprüft zu werden.

2. Mein Hauptfehler (lies hier und überall weiter: der Hauptfehler Stcherbatskys in seiner Conception of Buddhist Nirvāṇa) beruht danach in erster Linie darauf, daß die Lehrsätze, welche ausschließlich der Yogācāra-Schule angehören, auf das Mahāyāna überhaupt bezogen und der tiefe Gegensatz zwischen dieser Richtung und den Mādhyamikas übersehen wurde. Denn nur die Yogācāras sind der Ansicht, daß es ein nichtrelatives Absolutum gibt, identisch mit dem reinen Bewußtsein und mit dem „kosmischen Körper" des Buddha, ein Gegenstück des vedāntistischen Brahma. Die „almost absolute identity with Vedānta" bezieht sich also nur auf die Yogācāras, nicht auf die Mādhyamikas, und damit wird stillschweigend der frühere Tadel gegen Keith und Walleser zurückgenommen. Die Mādhyamikas, so wird jetzt behauptet, erkennen das Nichtrelative nicht an und lehren, daß alles, also auch das Absolute, relativ sei. Die höchste Wahrheit besteht für sie eben darin, zu erkennen, daß es kein Ding an sich, keine Realität an sich geben kann. In diesem Sinne muß auch das Gleichnis mit den Taimirikas verstanden werden: so wie der Gesunde die eingebildeten Haare nicht sieht, so beruht auch das Schauen der Wahrheit durch den Heiligen nur darauf, daß er das Eigenwesen der Dinge nicht schaut. In diesem „Nichtschauen", „Nichterkennen" usw. eine Paraphrase der mystischen Intuition zu vermuten, wie ich es getan habe, sei ein schweres Mißverständnis. In seiner Conception of Buddhist Nirvāna hat zwar auch Stcherbatsky eine „absolutistische" Deutung des Taimirika-Gleichnisses gegeben, die dann von de la Vallée Poussin, Mélanges I, S. 340 getadelt wurde. Jetzt ist aber auch Stcherbatsky der Ansicht, daß das Nichterkennen des Absoluten durch den Heiligen wirklich ein „Nichterkennen", eine „bloße Negation" ohne ein „positive counterpart" sei. Das wahre Eigenwesen ist nach Nāgārjuna ein „Eigenunwesen", und ein monistisches Absolutum gibt es für ihn überhaupt nicht.

Die den Mādhyamikas zugeschriebene „Behauptung", daß „auch das Absolute relativ sei", klingt freilich wie eine contradictio in adjecto, weil „absolut" eben „nichtrelativ" und „nichtrelativ" „absolut" bedeutet. Diesen offenbaren Widersinn sucht aber Stcherbatsky dadurch aus der Welt zu schaffen, daß er die Mādhyamikas wohl an eine absolute Wahrheit, aber nicht an eine absolute Wirklichkeit glauben läßt und überall, wo in den Mādhyamikatexten der Ausdruck *tattva* vorkommt, *tattva* nicht als Äquivalent von *paramārtha-sat*, sondern als Äquivalent von *paramārtha-satya* verstehen will. Die Mādhyamikas sind wohl „Monisten, jedoch nicht im Sinn einer einzigen monistischen Realität, sondern im Sinne eines einzigen Erklärungsprinzips, das jede reale Pluralität ausschließt". Das mahāyānistische Absolute, die höchste Totalität des Seienden, der kosmische Körper des Buddha, welchen die Yogācāras als eine Realität an sich annehmen, ist für sie nur „eine Idee der dialektischen Vernunft". Mit einem Worte: nach der neuen Auffassung Stcherbatskys sind die Mādhyamikas nicht mehr mit den Pantheisten: Spinoza, Giordano Bruno, Cusanus usw., sondern mit Kant und Hegel, ihre *śūnyatā* mit der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft zu vergleichen. Daß mir aber diese Entdeckung vorenthalten blieb, obwohl ich „durchaus kein Laie in der Philosophie" bin, daran ist meine Methode der Nichtübersetzung der indischen Termini schuld: hätte ich dafür Sorge getragen, solche Ausdrücke wie *tathatā, prakṛti, prajñapti* usw. überall durch abendländische Äquivalente wiederzugeben, so würde ich gewiß der Gefahr der „absolutistischen" Mißdeutung der Mādhyamikas — derselben Mißdeutung, welche Stcherbatsky in seiner Conception of Buddhist Nirvāṇa trotz seiner mir anempfohlenen Methode nicht vermieden hat — entgangen sein.

3. Soweit die Kritik Stcherbatskys. Wenn ich nun zur Gegenkritik dieser Kritik übergehe, so ist es klar, daß in den Mittelpunkt der Diskussion das Verhältnis der Mādhyamikas zu den Yogācāras gestellt werden muß. Hier wäre zunächst zu bemerken, daß der so scharf betonten Grundverschiedenheit der beiden Schulen eine andere Ansicht entgegengestellt werden kann: daß die Mādhyamikas und die Yogācāras sich ursprünglich sehr nahe gestanden haben, daß die Gegensätze erst bei den späteren Interpreten betont wurden, daß sie aber auch dann eher sekundär und äußerst subtil, als prinzipiell und grundlegend gewesen sind[1]. Da es aber müßig ist zu streiten, was

1) Vgl. Das-Gupta, Indian Philosophy I, S. 127, Grousset, Les philosophies indiennes II, S. 131,

prinzipiell und nicht prinzipiell ist, so will ich mich mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen. Was objektiv festgestellt und bewiesen werden kann, ist vielmehr folgendes: 1) daß es unbeschadet aller Unterschiede zwischen den einzelnen Schulen eine gemeinsame mahāyānistische Metaphysik gibt, die sich in der bloßen Negation des hināyanistischen Pluralismus nicht erschöpft, sondern einen durchaus positiven Kern, die Lehre von dem monistisch-pantheistischen Absoluten, von dem *dharmadhātu* und dem *dharmakāya* enthält, und 2) daß man nicht ohne weiteres von einem Gegensatz zwischen den Mādhyamikas und den Yogācāras sprechen darf, weil es sowohl innerhalb der Mādhyamikas als auch innerhalb der Yogācāras verschiedene Richtungen gab, so daß schließlich selbst das Verhältnis der Schule von Vasubandhu-Asanga zu Nāgārjuna auf eine einheitliche Formel nicht gebracht werden kann. Mit anderen Worten: einerseits ist die gemeinsame mahāyānistische Basis der Mādhyamikas und der Yogācāras viel breiter, und anderseits ist das Verhältnis dieser beiden Schulen zueinander viel komplizierter, als dies Stcherbatsky anzunehmen scheint.

Das Absolute, um damit anzufangen, ist nach der Lehre aller Mahāyānisten durch folgende Charakteristiken gekennzeichnet: 1) unendlich, homogen und undifferenziert, 2) reines, in das Subjekt und Objekt nicht gespaltenes, untätiges und nicht fluktuierendes Bewußtsein, 3) alle Worte und alle Begriffe übersteigend, unaussprechlich, imprädikabel und nicht mitteilbar.

Die „Unendlichkeit" ist die „räumliche Unendlichkeit": der *dharma*-Körper des Buddha ist all-durchdringend (*vyāpin, vibhu*), all-gegenwärtig (*sarvagata*) und ohne Grenzen (*ananta*), genau so wie das *brahman* und der *ātman* des Vedānta. In diesem Zusammenhang muß mit Nachdruck betont werden, daß der Begriff eines nicht raumhaften Seins, namentlich die der abendländischen Philosophie seit Descartes geläufige Hypostase einer psychischen, nicht ausgedehnten Wirklichkeit, den indischen Systemen fremd geblieben ist. Das indische „Bewußtsein" ist die „psychische Substanz" und unterscheidet sich von den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen nur dadurch, daß es „subtiler" — in diesem Sinne, wie etwa das Element des Lichtes subtiler als das Element des Wassers — dadurch aber keineswegs „unräumlich" ist.

Suzuki, Eastern Buddhist IV, S. 225, Matsumoto, Die Prajñāpāramitā-Literatur S. 32, Tucci, Maitreyanātha, S. 2, Schayer, OLZ 1934, Sp. 566, de la Vallée Poussin, Mélanges II, S. 53 und — last not least — Stcherbatsky, Buddhist Logic I, S. 526.

So muß auch der mahāyānistische Spiritualismus, die Gleichsetzung des Absoluten mit dem reinen, ungespaltenen und regungslosen Bewußtsein (*śuddha, nirvikāra, acala, amala, prabhāsvara citta, eka-citta*) räumlich-substanziell nach der Analogie des kosmischen Bewußtseins des „Uryoga", der Gauḍapādīya-Kārikā usw., verstanden werden[1]. Den „Unendlichkeitscharakter" des Absoluten illustrieren die Gleichnisse mit dem Äther und mit dem Licht. Über die ätherähnliche Natur des Absoluten handeln ungefähr alle mahāyānistischen Sūtras und Śāstras, die spirituelle Licht-Natur ist aber speziell das Thema des Avataṃsaka. Nach der Lehre des Avataṃsaka ist das Absolute identisch mit dem „allen Lebewesen immanenten Bewußtsein" (*sarva-sattva-citta*), und dieselben Ideen enthält auch das Śrīmālādevī-Sūtra, die Hauptautorität des dem Asanga zugeschriebenen Uttaratantra. Nun ist es wichtig festzustellen, daß dieses letztere Werk von der tibetischen Tradition der Mādhyamika-Schule zugewiesen wird, obwohl es einen ausgesprochen „idealistischen", wenn auch von dem „Idealismus" der Siddhi des Hiuan Tsang, des Sūtrālaṃkāra und des Mādhyāntavibhaṅga verschiedenen Standpunkt vertritt. Tatsächlich ist die Lehre von der Identität des *dharmakāya* mit dem transzendenten, ungeteilten Bewußtsein nicht auf die Yogācāras beschränkt. Sie wird nicht nur in den „idealistischen" Sūtras (Avataṃsaka, Laṅka, Sandhinirmocana usw.), sondern auch in dem ausgesprochenen „negativistischen", von der Nāgārjuna-Schule als besonders autoritativ anerkannten Samādhirāja entwickelt[2]. Sie wird übrigens von Nāgārjuna selbst in dem Prajñāpāramitā-Śāstra, in der Yuktiṣaṣṭikā (Str. 34), dem Mahāyānaviṃśaka und dem Dharmadhātustotra gelehrt[3]. Und nur im Sinne der „Nur-Bewußtsein-Lehre" (*cittamātratā*) kann endlich der Kronzeuge des „Negativismus", Candrakīrti in Madhyamakāvatāra, S. 361 verstanden werden, wenn er den Dharma-Körper des Buddha als „den das Erkennen als sein Wesen habenden Körper" umschreibt, welcher „infolge der vollständigen Verbrennung alles Erkennbaren auch seinerseits die Eigenschaft des Nichtentstehens erworben hat". Diese etwas umständliche Formulierung ist evidenterweise nur eine im „negativistischen" Stil durchge-

1) Vgl. Jacobi, Über das ursprüngliche Yogasystem, Nachträge, S. 5.

2) Vgl. namentlich Kap. XXII (Tathāgatakāyanirdeśaparivarta).

3) Auf den Idealismus des Prajñāpāramitāśāstra hat Yamaguchi, Eastern Buddhist 1926, S. 57ff. hingewiesen. Das Dharmadhātustotra hoffe ich bald a. a. O. behandeln zu können.

führte Paraphrase desselben Gedankenganges, welchen der Trisvabhāvanirdeśa[1] in den Schlußstrophen formuliert: „Dadurch, daß man die alleinige Realität des Bewußtseins (*cittamātra*) erfaßt, erfaßt man keine Erkenntnisobjekte (*jñeyārtha*); dadurch, daß man keine Erkenntnisobjekte erfaßt, erfaßt man kein Bewußtsein, wenn man diese beide (das Bewußtsein und das Objekt) nicht erfaßt, erfaßt man das Absolute (*dharmadhātu*)." Die „spiritualistische" Charakteristik des Absoluten ist also entgegen der Behauptung Stcherbatskys eine Lehre, die nicht nur die Yogācāras, sondern überhaupt alle Mahāyānisten annehmen. Man kann vermuten, daß sie überhaupt zu den Grundvorstellungen eines interkonfessionellen Yoga gehörte und parallel im Buddhismus und im Brahmanismus assimiliert wurde. Ob sie auf ältere indische Vorstufen zurückgeht oder vielleicht als eine fremde, iranische Entlehnung, etwa im Sinne der Hypothesen von Przyluski[2] — die Lichtsymbolik könnte als Argument für diese zweite Alternative benutzt werden — mag dahingestellt bleiben.

Wichtig ist für uns hingegen die Frage, wie man sich auf dem Boden dieses monistischen Spiritualismus den Weltprozeß und die Erlösung, den *saṃsāra* und das *nirvāṇa* vorstellen konnte. Vergißt man nicht, was vorher über den räumlich substanziellen Charakter des Bewußtseins gesagt wurde, so ist es klar, daß, wenn in den mahāyānistischen und in den brahmanischen Quellen die empirischen Erkenntnisprozesse als ein „Zittern" (*spandana*) des Bewußtseins beschrieben werden, dieses Bild eben ganz wörtlich, „physikalisch" gemeint ist: der Weltprozeß beruht darauf, daß die eine, homogene und ungeteilte psychische Substanz in Unruhe gerät, sich teilt und die Teile zu vibrieren anfangen. Dieses Vibrieren des Bewußtseins ist seine Aktivität, sein Wirken, seine empirische Funktion (*kāritra, pravṛtti*). Wie man sich diesen Vorgang zu denken hat, ob er namentlich real oder illusorisch ist, darüber gingen die Ansichten auseinander. Die Lehre der Mādhyamikas, daß die Teilung des Absoluten in Wirklichkeit gar nicht stattfindet, daß das reine Bewußtsein immer eins und undifferenziert bleibt, schließt die Möglichkeit des Selbstbewußtseins aus: das Bewußtsein schaut nicht das Bewußtsein (*cittaṃ cittaṃ na paśyati*), weil eine Aktivität, welche sich selbst zum Objekt hat, unmöglich ist. Dieser Auffassung widersprachen manche Yogācāras: das *citta* bleibt zwar stets homogen, die Teilung ist aber real: in zwei Teile (*aṃśa*), das Subjekt und Objekt (*darśanabhāga* und *nimittabhāga*) nach einer Theorie, in drei und sogar in vier Teile nach einer anderen. Es liegt nahe, unter der Suggestion der abendländischen Hypostase der nicht raumhaften psychischen Phänomene die beiden Termini *darśanabhāga* und *nimittabhāga*, „Subjektteil" und „Objektteil", farblos durch „subjektiver" und „objektiver Aspekt", ja, wenn man will, selbst durch das Husserlsche „Noesis" und „Noema" zu übersetzen; bei der Theorie, welche drei und vier Teile im Erkenntnisakt unterscheiden will, versagt dieses Verfahren vollständig[1].

Gingen nun die Ansichten über die „empirische Funktion" des Absoluten auseinander, so daß von einer gemeinsamen mahāyānistischen Theorie evidenterweise nicht die Rede sein kann, so waren doch alle Mahāyānisten in dem einen Punkt einig, daß der Zustand der Erlösung mit der Beruhigung des Absoluten, mit seiner Unbeweglichkeit identisch ist. Diese Unbeweglichkeit ist zugleich seine Ewigkeit, seine Nichtkontingenz (*acala = śānta = dhruva*). Nun sind aber alle Erkenntnisprozesse nichts anderes als Bewegung der psychischen Substanz, und darin liegt implizite enthalten, daß das beruhigte Absolutum kein Erkenntnisobjekt sein kann, daß es durch „Worte und Begriffe" adäquat nicht erfaßt werden kann und nur indirekt, sei es mit Hilfe der Negationen nach der Methode der apophantischen Theologie, sei es mit Hilfe der positiven, aber konventionellen Metaphern: *dharmadhātu, dharmatā, śūnyatā, dharmakāya, prakṛti, tattva* usw. umschrieben wird. Negative Bestimmungen der mahāyānistischen Dialektik sind absolute Negationen und können in keine positive Thesen umgeformt werden, etwa dadurch, daß man die Negation anstatt auf die ganze Aussage auf das Prädikat bezieht. Die Metaphern sind gegenstandslos, weil das Absolute, daß sie bezeichnen wollen, kein Gegenstand, kein *jñeya* ist. Ich stelle mit Nachdruck fest, daß diese Auffassung von der Gegenstandslosigkeit der Metaphern nicht nur die strengen Mādhyamikas, sondern auch die Yogācāras vertreten. Den Ausführungen Candrakīrtis, Prasannapadā S. 264, Prajñākaramatis, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā S. 363 usw. ist die Bemerkung Sthiramatis, Triṃśikāvijñapti-Bhāṣya, S. 17 an die Seite zu stellen, daß alle sprachlichen Ausdrücke, sofern sie sich auf die wahre Beschaffenheit der Dinge beziehen, nur durch „Über-

1) Vgl. de la Vallée Poussin, Melanges II, S. 156.
2) Bouddhisme et Upanisad, BEFEO 1932.

1) Vgl. de la Vallée Poussin, Indian Culture 1934, S. 113.

tragung" (*upacāreṇa* = *adhyāropeṇa*) möglich sind. Die These des Opponenten, daß die Übertragung einen „primären" (*mukhya*) Gegenstand voraussetzt, wird zurückgewiesen. — „Einen primären Gegenstand (*mukhya padārtha*) gibt es überhaupt nicht, weil dessen wahres Wesen (*svarūpa*) jenseits unserer Erkenntnis und Ausdrucksfähigkeit liegt (*sarva-jñānābhidhāna-viṣayātikrāntatvāt*). Denn Denken und Sprechen funktionieren bezüglich des Primären nur, soweit es in sekundärer Form erscheint, weil sie an das wahre Wesen jenes Primären nicht heranreichen (*tatsvarūpāsaṃsparśāt*)[1]". Wenn darum Stcherbatsky den Unterschied zwischen den Mādhyamikas und den Yogācāras darin erblickt, daß für die ersten die Synonyme *dharmadhātu, dharmakāya, tathatā, prakṛti* usw. „lauter Metaphern ohne Widerpart", für die zweiten dagegen „Metaphern mit einem Widerpart von absoluter Realität" sind, so ist das ein evidenter und für das richtige Verständnis der mahāyānistischen Philosophie gewiß nicht gleichgültiger Irrtum. Eine Differenz zwischen den Mādhyamikas und den Yogācāras ist gewiß vorhanden, sie kann aber nicht in der Antithese des „Als-ob" und des „An-sich" gesucht werden.

Wie ich bereits angedeutet habe, liegt der Hauptmangel der Darstellung Stcherbatskys darin, daß er von den Yogācāras als einer einheitlichen Schule spricht, was allerdings die Voraussetzung ist, um die Entwicklung der buddhistischen Philosophie in das historisch ganz unbrauchbare Schema der drei *dharmacakrapravartanas* hineinpressen zu können. Betrachtet man die Tatsachen nicht durch die Brille Bu-stons, so wird es klar, daß wir zum mindesten zwischen zwei, der älteren und der jüngeren Yogācāra-Schule, unterscheiden müssen. Im Śraddhotpādaśāstra, Uttaratantra, Avataṃsaka, Śrīmālādevīsūtra usw. tritt uns eine ältere Bewußtseinsontologie (*cittamātratā*) entgegen, welche die phänomenale Welt aus dem Absoluten direkt ableitet (*tathatā-pratityasamutpāda*) und das individuelle Urbewußtsein (*ālaya-vijñāna*) nicht kennt. Von der Mādhyamika-Doktrin des Prajñāpāramitāśāstra, der Stotras und des Mahāyānaviṃśaka unterscheidet sich diese Yogācāra-Schule fast gar nicht. Bei den Neo-Yogācāras aus der Schule Maitreya-Asanga-Vasubandhu sind die Unterschiede größer. Die spezifische Lehre dieser Yogācāras ist, abgesehen von der Zurückführung jedes Personalkontinuums (*santāna*) auf ein individuelles Urbewußtsein (*ālaya-vijñāna*), die Einschiebung zwischen die zwei von den Mādhyamikas anerkannten Wahrheiten: die absolute (*paramārtha*) und die illusorische, weltliche (*saṃvṛti, vyavahāra*), noch einer dritten Wahrheit, der Wahrheit des Abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*) der hīnayānistischen Metaphysik, jedoch in idealistischer Umdeutung, also mit der Reduktion aller Elemente auf die eine Kategorie der psychischen Phänomene (*citta-caitta*). Dieser dritte Aspekt des kausal verketteten Bewußtseinsablaufes wurde als „relativ" (*paratantra*) bezeichnet und den zwei anderen, dem „absoluten" (*pariniṣpanna*) und dem „eingebildeten" (*parikalpita*) als weder absolut wahr noch absolut falsch entgegengestellt. Daß dieser Idealismus von dem alten ontologischen Idealismus des Śraddhotpādaśāstra genetisch unabhängig ist, dürfte auf den ersten Blick klar sein: er ist in den hīnayānistischen Sautrāntika-Kreisen ausgebildet, und seine Assimilierung durch Maitreya-Asanga-Vasubandhu bedeutet einen Kompromiß zwischen dem strengen Monismus des Mahāyāna und dem Pluralismus des Hīnayāna. Seine große philosophische Tragweite liegt darin, daß erst durch die Einführung des *paratantra*-Begriffes das im älteren Mahāyāna vernachlässigte Problem des Verhältnisses des Absoluten zum Kontingenten in den Vordergrund des Interesses gestellt wurde. Wie dieses Verhältnis im einzelnen formuliert wurde, kann in diesem Zusammenhange nicht erörtert werden. Es genügt festzustellen, daß man es als „Transformation des Bewußtseins" (*vijñāna-pariṇāma*) aufgefaßt hat, wobei die wichtige Frage nach der Realität dieses Umwandlungsvorgangs zunächst offengelassen wurde. Die Schulen und selbst die einzelnen Kommentatoren gehen hier auseinander. Für die Richtung, welche Dharmapāla und Hiuen Tsang vertreten, ist die „Transformation" real; real sind vor allem die beiden „Teile" des Bewußtseins: das Subjekt (*darśana*) und das Objekt (*nimitta*). Für Sthiramati sind aber die Teile „illusorisch und die Transformation" irreal wie die *māyā*. Der Standpunkt Sthiramatis ist von dem der Mādhyamikas nicht weit entfernt, während bei Dharmapāla die Sautrāntika-Tradition stärker zu Worte kommt und dementsprechend die Opposition zu Nāgārjuna größer ist[1]. Man muß bedauern, daß Stcherbatsky auf diese und andere Distinktionen nicht aufmerksam geworden ist, sonst hätte er gewiß gemerkt, daß das Verhältnis der Mādhyamikas zu den Yogācāras überhaupt nicht als Antithese,

1) Jacobis Übersetzung, S. 9, Anm. 36. Vgl. auch de la Vallée Poussin, Siddhi, S. 77 und 750.

1) Wie dasselbe Problem in der Schule Dignāgas gelagert ist, kann ich hier nicht erörtern; die Komplikation ist jedenfalls noch größer.

sondern als eine Stufenleiter der nüancierten Unterschiede, ähnlich wie in den Schulen des Vedānta, zu beurteilen ist.

Ich komme jetzt zu Stcherbatskys Entdeckung der transzendentalen Dialektik in der Philosophie der Mādhyamikas. Zu der Behauptung, daß das Absolute der Mādhyamikas nur ein monistisches Erklärungsprinzip, „eine Idee der dialektischen Vernunft", sei, könnte man wohl bemerken, daß selbst für Kant die Ideen „ihre Realität haben und keine Hirngespinste sind". Meine Absicht ist aber nicht, die Klärung der buddhistischen Probleme auf dem Boden der Kant-Exegese zu suchen. Denn ich halte den Gedanken Stcherbatskys für ein prinzipielles Mißverständnis und kann nur meine in den „Ausgewählten Kapiteln" ausgesprochene Warnung wiederholen, daß es gefährlich ist, einzelne Momente aus verschiedenen Systemen isoliert zu vergleichen, ohne ihre Stellung im Systemzusammenhang zu beachten. Unter Berufung auf Bergson bemerkt Stcherbatsky mit Recht, daß das Verstehen einer Philosophie stets auf dem Zerlegen in Elemente und der Neuzusammensetzung des Ganzen beruhen muß. Leider vermisse ich bei Stcherbatsky die zweite Phase dieser Methode: was bei ihm verglichen wird, sind in der Regel nicht Struktureinheiten, sondern disjecta membra. Was Wunder, daß er dann in denselben Mādhyamikas bald Spinoza, bald Kant wiederfindet! Ich bin gewiß der Letzte, der die Bedeutung der vergleichenden Methode für den Historiker der Philosophie unterschätzt. Von der Methode, welche Stcherbatsky immer einseitiger in seinen Werken anzuwenden beginnt, kann ich mir aber nur wenig Nutzen versprechen. Das „philosophische Symposion" in der Buddhist Logic ist kein Symposion, sondern ein philosophischer Turmbau von Babel oder, was das Gleiche ist, ein internationaler Philosophenkongreß.

Fragt man, worin denn die Analogie zwischen Nāgārjuna und der transzendentalen Dialektik besteht, so kann etwa auf folgende Punkte hingewiesen werden: hier und dort ist das absolut Unbedingte, die absolute Totalität kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern etwas, was nie und nirgends mit dem Begriff kongruent werden kann, etwas, was die Grenzen aller empirischen Erfahrung übersteigt. Und das ist wohl alles, denn schon bei dem Antinomienproblem liegt eine, allerdings recht subtile, zugleich aber recht charakteristische Differenz vor: Nāgārjuna behauptet, daß alle Thesen des Tetralemmas falsch sind, Kant gibt Beweise für die Richtigkeit der Thesis und der Antithesis. Geht man weiter, so stößt man auf noch größere Unterschiede, oder vielmehr man bewegt sich in zwei so verschiedenen Welten, daß nicht nur die Möglichkeit des Vergleichs, sondern die Möglichkeit der Gegenüberstellung fehlt. Die Kantische Ideenlehre ist eine notwendige Ergänzung und Konsequenz seiner transzendentalen Ästhetik und seiner transzendentalen Logik, seiner Vermögenspsychologie mit der Unterscheidung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Ohne „reine Anschauungsformen", ohne Kategorientafel haben die dialektischen Ideen keinen Sinn. Das alles will Stcherbatsky in Indien bei Dignāga entdeckt haben, ob mit Recht, mag hier dahingestellt bleiben; bei Nāgārjuna ist jedenfalls weder von der reinen Sinnlichkeit, noch von den Kategorien die Rede. Darum fehlen auch der vermeintlichen Ideenlehre der Mādhyamikas alle wesentlichen Elemente der transzendentalen Dialektik: der Gegensatz zwischen Gegebensein und Aufgegebensein, zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien usw. Die „Analogie" ist also mehr als bescheiden, und wollte man nach diesem Verfahren die philosophischen Systeme interpretieren, so würde man schließlich ungefähr alles mit allem vergleichen können. Die Zusammenstellung Nāgārjunas mit Kant kann wohl lehrreich werden, jedoch nur als Antithese zweier Weltanschauungen, als Illustration der Tatsache, wie der mystischen Polarität: Distanz — Präsenz des Absoluten bei Nāgārjuna, eine ganz andere Polarität bei Kant: Distanz des Absoluten in der unendlichen Aufgabe und ihre Überwindung im kategorischen Imperativ korrespondiert.

Die negativistische Methode der Mādhyamikas ist durchaus verständlich und erklärlich als eine Folgeerscheinung der „negativen Theologie", des *neti neti* der indischen Mystik. Was man bewundern muß, ist die Hartnäckigkeit, mit welcher diese Mystiker das Absolute, von dem man adäquat nur schweigen kann, doch mit Hilfe der ungenügenden Sprachmittel negativ zu beschreiben versuchen. Die Schule Nāgārjunas ist in diesem methodologischen Negativismus konsequent; man wird nicht müde zu wiederholen, daß das wahre Erkennen kein Erkennen, das wahre Wesen ein Nicht-Wesen usw. sei, weil diese Negationen der einzige „Finger" sind, mit dem man auf den unbenennbaren „Mond" des Absoluten hinweisen kann[1]. Dieser konsequente Negativismus wird übrigens nur in den dialektisch-polemischen Werken wie das Madhyamaka-

1) Das Gleichnis ist allgemein mahāyānistisch, kommt sowohl im Prajñāpāramitāśāstra als auch im Laṅkāvatāra vor.

śāstra streng beobachtet. In den Sūtras und in den Stotras halten sich die Mādhyamikas nicht so pedantisch an das *neti neti*, und selbst dort, wo sie von dem Absoluten in negativen Ausdrücken sprechen, ist leicht ein stark emotionaler Ton, eine ganz positive religiöse Haltung herauszufühlen. Was dieses Absolute ist, kann, so heißt es, nur in persönlicher Erfahrung erlebt werden, — wie die Liebeswonne eines jungen Mädchens, nach der Erklärung des Kommentars zum Kāyatrayastotra. Glaubt nun Stcherbatsky im Ernst, daß sich diese Charakteristik auf das dialektische Erklärungsprinzip, auf die Maxime der reinen Vernunft und nicht auf das vollblutige Absolutum aller Ekstatiker und Mystiker bezieht? Ich für meine Person habe hier gar keine Zweifel und muß darum zu meinem großen Bedauern die Kritik, welche Stcherbatsky direkt an meinen „Ausgewählten Kapiteln", indirekt und stillschweigend an seiner eigenen „Conception of Buddhist Nirvāṇa" geübt hat, als verfehlt ablehnen.

Ich brauche auch kaum hinzuzufügen, daß ich Stcherbatskys Behauptung, der Ausdruck *tattva* habe für die Mādhyamikas die Bedeutung von Wahrheit, aber nicht Wirklichkeit, für eine ganz überflüssige Spitzfindigkeit halte. In den meisten Fällen passen beide Bedeutungen, weil nach indischen Begriffen Wahrheit und Wirklichkeit ebenso wie für unser „natürliches" Sprachgefühl irgendwie Korrelate sind. Entscheidend ist aber, daß es Kontexte in den Mādhyamika-Werken gibt, wo *tattva* eben nur Wirklichkeit mit Ausschluß der Wahrheit bedeuten kann. So z. B. steht in der Bodhicaryāvatāra-Pañjikā S. 363: *paramārtha-satyatattva*, was nur als die „Wirklichkeit der höchsten Wahrheit" und gewiß nicht tautologisch als „die Wahrheit der höchsten Wahrheit" übersetzt werden kann.

„Absolu à base d'inexistence" ist die letzte Fassung des Mādhyamika-Problems durch de la Vallée Poussin. Wie ich bereits bemerkt habe, bin ich gern bereit, diese Formel zu unterschreiben; ich will hoffen, daß auch Stcherbatsky, wenn er sich von der falschen Suggestion seiner Kant-Nāgārjuna-Analogie befreit hat, diese Formel als geeignete Einigungsbasis anerkennt.

Zum Schluß gehe ich noch mit einigen Worten auf Stcherbatskys Kritik meiner Übersetzungsmethode ein. Ich tue es nicht gern, weil ich mir wenig von der Diskussion verspreche, so lange Stcherbatsky an seiner in Buddhist Logic I, S. 226 ausgesprochenen Ansicht festhält, daß "in philosophy and logic all European languages form common stock, because they have a common ancestor in the writings of Aristotle". Die Unhaltbarkeit dieser These im einzelnen zu zeigen würde zu weit führen, und ich muß mich auf die Gegenbehauptung beschränken, daß die philosophische Terminologie der europäischen Sprachen eben nicht nur auf Aristoteles, sondern daneben auch, und vielleicht in viel größerem Maße, auf die von Aristoteles unabhängige Stoa zurückgeht, und außerdem, daß nicht nur jede moderne Nation, sondern fast jeder Philosoph seine eigene philosophische „Terminologie" besitzt. Wenn man also das Postulat einer restlosen, sinngemäßen Wiedergabe der indischen philosophischen Termini durch abendländische Äquivalente aufstellt, so muß vor allem entschieden werden, aus welcher Terminologie diese Äquivalente zu entnehmen sind.

Eine andere, viel größere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man das Problem der Übersetzung etwas tiefer und gründlicher analysiert, wie das z. B. Carnap in der „Logischen Syntax der Sprache", Wien 1934, S. 165ff. getan hat. Dann wird sich ergeben, daß die strikte, exakte „Übersetzung" nur auf dem Boden der formalisierten Sprachen möglich ist. So lange wir uns in der Sphäre der üblichen philosophischen Jargons bewegen, müssen wir alle Konsequenzen dieser Situation tragen: wir können die Ausdrücke einer Sprache nicht eindeutig den Ausdrücken einer anderen Sprache zuordnen. Darum können wir streng genommen überhaupt nicht übersetzen, sondern müssen lediglich approximative Periphrasen geben mit dem vollen Bewußtsein, daß dabei stets etwas entstellt, verschoben und transponiert wird. Dieser ungenauen, periphrastischen Übersetzungsmethode dürfen wir uns nur als eines provisorischen, propädeutischen Mittels bedienen, um allmählich zu lernen, mit der Sprache des Originals selbst zu operieren. In den formalisierten Sprachen wäre dieses Lernen leicht und einfach, weil es mit der Kenntnisnahme einiger formaler syntaktischer Regeln identisch sein würde. Die philosophischen Jargons besitzen aber keine formale Syntax und müssen ohne Grammatik aus konkreten empirischen Situationen durch „Nachsprechen" erlernt werden, so etwa wie das Kind durch „Nachsprechen" seine Muttersprache lernt. Daß wir dabei keine größere Präzision anstreben können als die, welche von den Schöpfern dieser Sprache selbst erreicht wurde, ist selbstverständlich.

Aus diesen Bemerkungen geht hervor, weshalb ich es für durchaus natürlich halte, daß der Indologe die Probleme der indischen Philosophie mit Hilfe der indischen Ausdrücke darzustellen bemüht ist. Stcherbatsky meint nun, daß dies ein Zustand ist, welcher in keiner anderen Philosophie geduldet wird. Dieser Behauptung muß ich widersprechen. Es genügt, einige moderne Monographien in die Hand zu nehmen, um sich zu überzeugen, daß der moderne Gräzist die Probleme der stoischen Philosophie in der stoischen, die der peripatetischen Philosophie in der peripatetischen Terminologie usw. interpretiert. Nicht anders ist es, wenn ein französischer Kantianer von Kant, ein deutscher Bergsonianer von Bergson usw. spricht. Gibt man Übersetzungen in eigener Sprache, so sind das immer Notbehelfe. Man weiß wohl, daß solche Ausdrücke wie τὸ λεκτόν der Stoiker, die „*Anschauung*" Kants, der „*belief*" Humes nicht übersetzbar sind.

Ich schließe und fasse zusammen: man versteht Kant oder Nāgārjuna, wenn man gelernt hat, die kantische oder die nāgārjunäische Terminologie zu gebrauchen und in dieser Terminologie die philosophischen Probleme im Sinne Kants oder im Sinne Nāgārjunas zu formulieren. Alles andere „Verständnis" ist nur ein Scheinverständnis und alle Übersetzungen nur Scheinübersetzungen, wie die von

Stcherbatsky befürwortete Wiedergabe des indischen *manas* durch "nervous current". Ich bin leider ganz außerstande, mir diese Methode der „Vollübersetzung" anzueignen, so sehr ich mit Stcherbatsky in der Ablehnung der etymologisch-wörtlichen (mit Unrecht als „rein philologisch" bezeichneten) Übersetzungen übereinstimme.

Besprechungen.

Allgemeines.

[Galenus:] Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta. Coll. dispos. explicavit Henricus Otto Schröder. Appendicem arabicum addidit Paulus Kahle. Lipsiae: B. G. Teubner 1934. (XXVIII, 112 S.) 4° = Corpus Medicorum Graecorum Supplementum ad. Ac. Berolinensis Havniensis Lipsiensis, 1. RM 8.80. Bespr. von M. Meyerhof, Kairo.

Der zur Verfügung stehende knappe Raum gestattet es dem Ref. nur, kurz auf die orientalistische und mediko-historische Seite der vorliegenden Veröffentlichung einzugehen. Von allen Dialogen Platons ist den Islamvölkern eigentlich nur der Timaios näher bekannt geworden, und zwar durch den medizinischen Kommentar des Galenos zu dieser Schrift und durch eine Epitome des Galenos, die beide in das Arabische übersetzt worden sind (durch Ḥunain ibn Isḥāq und einige seiner Schüler). Die letztere Timaios-Paraphrase existiert in zwei Istanbuler Hss. (siehe Ritter und Walzer, Arab. Übers. griech. Ärzte SPAkWiss. 1934 S. 818) und soll von Walzer herausgegeben werden. Die erstere Schrift, den Arabern unter dem Namen Ṭīmāūs aṭ-ṭibbī („der ärztliche Timaios") wohlbekannt, ist leider nur in einigen griechischen, lateinischen und arabischen Bruchstücken erhalten, welche Schröder jetzt mit Bienenfleiß gesammelt und mit wertvollen historischen und philologischen Notizen herausgegeben hat. Er hat den Cod. Parisinus 2383 und die Darembergsche Ausgabe desselben von 1848 sowie die lateinische Übersetzung des I. B. Rasarius von 1562 benutzt, und ist in der Sammlung und Verwertung der arabischen Fragmente durch P. Kahle unterstützt worden, der die Einleitung und sechs Stellen aus dem Timaios-Kommentar des Galen aus den medizinischen Aphorismen des Maïmonides (Fuṣūl Mūsā fi't-Ṭibb) im arabischen Text und Übersetzung der Arbeit von Schr. angehängt hat. Schr. hat für die meisten arabischen Krankheitsnamen die entsprechenden griechischen finden können. Wenn der Herausgeber auf S. 31 Anm. 2 im Zweifel ist, wie wohl der arabische Terminus ǧudarī („Pocken", die den Griechen aber nicht bekannt waren) in das griechische zurückzuübersetzen ist und auf φλυκταίναι „Pusteln" rät, so kann ich ihm sagen, daß die Araber diese „Pocken" so gut wie immer für ἄνθρακες („Karbunkel") gesetzt haben, welche für die Griechen eine „schwarzgallige" Krankheit par excellence waren. Die griechisch erhaltenen Fragmente entstammen zumeist dem III., die arabisch und lateinisch (aus Rhazes) erhaltenen zumeist dem IV. und letzten Buche des galenischen Timaioskommentars. Die ganze Publikation ist mustergültig.

Otto, Walter, u. Leopold **Wenger: Papyri und Altertumswissenschaft.** Vorträge des 3. Internationalen Papyrologentages in München vom 4.—7. September 1933. München: C. H. Beck 1934. (XI, 476 S., 1 Abb., 3 Pläne.) 8° = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, hrsg. von L. Wenger u. W. Otto. 19. Heft. RM 18 —. Bespr. von A. Ehrhardt, Frankfurt a. M.

Der Münchener Papyrologenkongreß vom 4. bis 7. September 1933 galt der Besinnung und Sammlung. Rund ein halbes Jahrhundert papyrologischer Forschung im Rahmen der Altertumswissenschaft hat reichen Gewinn gebracht, den es rückschauend zu ordnen galt. Was die urkundlichen Berichte von den Rändern des Niltales an Belehrung und neuen Rätseln gebracht haben, das haben die berufensten Vertreter der Papyrologie in den im hier anzuzeigenden Sammelbande vereinigten Vorträgen in weitblickender Überschau gewürdigt. Neben dieser von der Kongreßleitung angeregten, mehr sammelnden Leistung stehen nur verhältnismäßig wenige Berichte über neue Forschungsergebnisse.

Die Papyrologie als selbständige Einzelwissenschaft beginnt grundsätzlich mit der Zeit des Hellenismus in Ägypten und endet in der arabischen Epoche. Diese Periode umfassen also auch die Vorträge. Es empfiehlt sich mithin eine zeitlich-sprachliche Einteilung des Berichts, dem im griechischen Abschnitt eine sachliche Unterteilung zur Seite treten soll.

Die vorhellenistische Epoche wird von Edgerton in seinem Bericht „Demotica" behandelt. Von dem papyrologischen und inschriftlichen Material ausgehend, berührt er die Rechtsordnung der Pharaonenzeit und zieht von hier aus Linien zu der der Perserzeit und des Hellenismus.

Dem Gebiet der griechischen Papyrologie gehören Studien an, die literarische oder politische Themen berühren, ferner mehrere Berichte über Hilfsmittel papyrologischer Forschung und Einzeluntersuchungen: F. G. Kenyon behandelt mit umfassender Kenntnis „Literary papyri", d. h. die große Ergänzung, die Ägyptens Boden unserer Kenntnis der klassischen Literatur der Griechen hat zuteil

werden lassen. Franz Zimmermann gibt in einer Studie „Über die griechischen sog. Romanpapyri" eine Einzeluntersuchung zweier Texte, die doch die gesamte Lehre vom antiken Roman und ein wesentliches Gebiet der literarischen Papyri überhaupt, hell beleuchtet. — Äußere und innere Geschichte Ägyptens in dem Widerschein, den die papyrologischen Quellen darstellen, behandeln Pierre Jouguet, „L'histoire politique et la papyrologie" und Victor Martin, „Les papyrus et l'histoire administrative de l'Egypte gréco-romaine". Schließt Jouguet verhältnismäßig resigniert, so kann Martin auf einen Gewinn verweisen, den zu machen nirgends sonst in der klassischen Antike gehofft werden kann. Sind auch die Archive der Zentralverwaltung vernichtet, so lassen sich doch aus den provinzialen Quellen, wie aus einem Spiegelbild, zahlreiche Aufschlüsse über die gesamte und die Distriktsverwaltung Ägyptens zur Ptolemäerzeit und in der römischen und byzantinischen Epoche entnehmen. Die bedeutende Bereicherung, die die christliche Kirchengeschichte Ägyptens den Papyri verdankt, findet Ghedini in der Kunde vom christlichen Leben und vom Ketzertum. — Sehr umfänglich ist Collinets Beitrag „La papyrologie et l'histoire du droit", der katalogartig angibt, wie die antiken Rechte durch die Papyri unserer Kenntnis nähergebracht worden sind. Ein soziologischer Aufriß des hellenistischen Ägypten an Hand der Papyri wird von Calderini „Il contributo della papirologia greco-romana agli studi di sociologia" in anmutiger Form gewährt. An der Grenze zwischen politischer Betrachtung und Untersuchung von Hilfsmitteln liegt Wilckens Vortrag „Über antike Urkundenlehre", der aber vielleicht allzu pessimistisch über Erkanntes und Erkenntnismöglichkeiten urteilt.

Papyrologische — aber nicht nur papyrologische — Hilfsmittel im eigentlichen Sinn, ihre Entstehung und Förderung behandeln der Bericht von Kießling, „Über Entstehung des Wörterbuchs der Papyrusurkunden und den jetzigen Stand der Arbeiten" und der von Calderini, „Il dizionario geografico e topografico dell' Egitto greco-romano" und Rupprecht, „Bericht über die Arbeiten am Wortindex zu den griechischen Novellen Justinians". Auch Skeat, „The collection of Greek Papyri in the British Museum" dürfte hierhin zu rechnen sein. Aber diese Notiz, die den nicht befriedigenden Stand der Arbeiten in der papyrologischen Zentrale Englands schildert, steht in einer deutlichen Verbindung zu den Einzelbeschreibungen, durch die Manteuffel, „Über einige Papyri der Warschauer Sammlung" Einblick in den Besitz dieser jüngsten staatlichen Papyrussammlung Europas gewährt. Von dem neuen großen Fundort in Mesopotamien berichten Rostovtzeff, „Das Militärarchiv von Dura" und Welles „Die zivilen Archive in Dura". Dafür, daß auch die Einzeldeutung papyrologischer Probleme nicht fehle, sorgt Kreller, der einen schönen Beitrag zum ptolemäischen Erbrecht, „Diadochos und Kleronomos" liefert.

Schon Collinet berührt in seinem Beitrag die koptischen Papyri. Als berufener Kenner schildert „Die Bedeutung der Papyrologie für die koptische Urkundenlehre" A. Steinwenter. Und schließlich gibt Grohmann einen Bericht über Papyrologie und arabische Urkundenlehre.

Wenn der Leser, der der vielfältigen Darstellung dankbar und gefesselt gefolgt ist, sich die Frage vorlegt, wie es möglich sei, daß das Material der Quellen eine so verschiedenartig gerichtete wissenschaftliche Forschertätigkeit in einer Sparte der Altertumswissenschaft zusammenfasse, so belehrt ihn gerade dieser enzyklopädische Band, daß vielmehr das Schicksal des Volkes und Landes Ägyptens in der hellenistischen und byzantinischen Zeit den eigentlichen Gegenstand der Papyrologie darstellt. Die Papyri sind nur das Medium für diese Forschertätigkeit.

[Jacob:] Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag, 26. Mai 1932, gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. von Theodor Menzel. Mit dem Bildnis G. Jacobs und 10 Tafeln. Leipzig: Otto Harrassowitz 1932. (VIII, 381 S.) gr. 8°. RM 30 —. Bespr. von R. Strothmann, Hamburg.

Aus dem Alten Testament behandelt Caspari den Begriff *Jaqob* als synonym zu Efraim, dann, unter Verdrängung der Bezeichnung Haus 'Omri, zu Israel; doch mehr die Zugehörigkeit des einzelnen bezeichnend. Hess erklärt auf Grund der Bezeichnungen in anderen altsemitischen Sprachen und bei heutigen Arabern die *Sternbilder* in Hiob 9_9 und 28_{31-32} „ḥadrē tēmān" als Häuser des Südens und „kīmā, kᵉsīl, 'āǰiš ('āš) mit bānīm" als die nördlichen Sternbilder von den Plejaden bis zur östlichen Hälfte der Jungfrau.

In der Islamkunde wurde eine wichtige Frage bisher nur gelegentlich gestreift: die Islamisierung der Muhammedaner; Stoff ist reichlich vorhanden: der Mitsieger von Qādisīja, 'Amr b. Ma'dī-Karib, kann sich nicht an das neue Heil-Euch! gewöhnen, sondern gebraucht ganz naiv sein Guten-Morgen! weiter; trinken will er zum Siegesschmaus nicht Milch, sondern „das, womit wir in der Ǧāhilīja Gelage feier-

ten"; denn, obwohl er „das zwischen den beiden Buchdeckeln gelesen" zu haben behauptet, weiß er nichts von einem Weinverbot (Aġānī[1] XIV 30); der alte Muḥabbal zeigt keinerlei Begeisterung für die Eroberungskriege, sondern hat nur den Wunsch, seinen Sohn Šaibān wieder nach Hause zu bekommen (ebd. XII 40f.). Jetzt macht Hell einen vorzüglichen Anfang, die Lücke auszufüllen an Hand des *Huḏailiten-Diwan*: erst mit der zweiten Generation nach dem Propheten dringen islamische Anschauungen durch; aufhört aber sofort das Thema von Raub, Mord, Rache; das Liebesmotiv beschlagnahmt den entstandenen Leerraum. In der Omaijadenzeit ist allein der Christ *Aḫṭal*, neben dem unbedeutenderen Qutamī, ein individueller, nicht traditionell schematischer Weinbarde; als solchem widmet ihm Kračkovskij eine auch für Lexikon und Stilistik förderliche kulturhistorische Monographie.

Für den persischen Bereich beschreibt das ähnliche Thema von Philipp sorgfältig die Speisen und Getränke bei *Sa'dī*. Ritters *Nachdichtungen* zu Rūmī und Ḥāfiẓ können, vom Philologischen ganz abgesehen, im Künstlerischen den Vergleich mit ähnlichen Versuchen etwa von Rückert oder Bodenstedt wohl bestehen. Trotz seines lyrischen Bekenntnisses zum „blutfarbenen Wein und Zoroasters Religion" war *Daqīqī*, der Abū Manṣūr Muḥammad b. Aḥmad hieß, nach Schaeder nicht Anhänger der zoroasterischen Religion, von der er nur wenige Kenntnisse hatte, die er zudem meist islamisch mißverstand.

Der türkische Anteil ist am umfangreichsten: Hartmann findet im Eisernen Tor der turanischen Ballade *Ergeneqon* das Thema Gog-Magog, aber von der anderen Seite her gesehen als im Alexandermythus; möglicherweise sei die türkisch-mongolische Sage vom Durchbruch älter als die vom Dammbau gegen eben diesen Durchbruch. Wittek schreibt nach byzantinischen, arabischen, syrischen und türkischen Quellen die Geschichte von *Angora* seit der Eroberung durch Mu'taṣim, 838, bis zur endgültigen zweiten osmanischen Besetzung, 1361, durch Murād I.; dankenswert ist das Eingehen auf die Paulikianerfrage und auf die trotz der Kürze kulturgeschichtlich wichtige Mongolen-Episode; die Vorstellung einer Achi-Stadtrepublik zwischen der seldschukischen und der osmanischen Herrschaft wird abgelehnt; Moschee-Inschriften sind erst seit Mitte des 13. Jhdts. nachzuweisen. Wulzinger beurteilt das Konstantinopel-Panorama des *Melchior Lorich*, um 1570, als eine wohlüberlegte Zusammenschau der von verschiedenen Stellen aus aufgenommenen zuverlässigen Zeichnungen mit Betonung des Wesentlichen. Urkunden zur türkischen Politik und Verwaltung: Tschudi bringt das Schreiben *Soliman's I.* vom April 1535 aus Bagdad an *Ferdinand I.*, betr. Ermordung des osmanischen Ungarn-Gouverneurs Gritti und der Stellung des osmanischen Vasallen Zapolya von Siebenbürgen, in Faksimile und Abdruck mit Übersetzung unter Eingliederung in den weiteren diplomatischen Briefwechsel. Rypka analysiert aus Ferīdūn's Korrespondenzsammlung jene der Pforte mit den *Krimchanen*, welche letztere als militärische und politische Faktoren von Persien bis Siebenbürgen erscheinen; mit wenigen Ausnahmen gelingt es seiner Kenntnis der Krimfrage, die jeweilige Situation trotz des auf die wortreiche Phrase eingestellten Stils zu bestimmen. In *Dubrovnik* liegen etwa 5000 türkische Urkunden, vielfach mit italienischer und serbischer Übersetzung; dazu macht Giese ein älteres italienisches Teilverzeichnis bekannt; Jensen ergänzt seine Übersetzungen aus der Sammlung *ungarischer Briefe*, hauptsächlich der türkischen Paschas von Ofen; mehrfacher Empfänger anläßlich von Grenzzwischenfällen ist Erzherzog Ernst, Bruder Rudolfs II.; bezeichnend ist das Angebot eines christlichen Kriegsgefangenen, dann türkischen Sekretärs zum geheimen Nachrichtendienst an den Siebenbürger Hauptmann Pethö zu Komorn. Björkman schildert die *schwedisch-türkischen* Beziehungen von 1616—1800, wobei er erfreulicherweise die wissenschaftlichen Bemühungen des Gefolges von Karl XII. berücksichtigt. Auch drei Aufsätze mit religiösem Stoff gehören zum türkischen Bereich: Németh teilt nach Ibn Ḫaṭīb, um 1425, einen Fall von *tawba als förmlicher Absolution* mit; Gordlevsky besuchte das Heiligtum des *Choǧa Aḥmed Jasevī* in Stadt Turkestan, welches sich einer besonderen Verehrung durch Timur rühmt und sammelte die noch lebenden Erinnerungen; er leitet den Kult aus altiranischer Winterfeier ab. Nach neuerer Literatur beschreibt Menzel das *Derwisch-tāǧ* mit sehr sorgfältigem, z. T. altertümlichem Vokabular für diese Mütze selbst und alle ihre einzelnen Teile, die Anordnung, Farbe, Form, Verteilung auf die einzelnen Orden, die legendäre Herkunft, symbolische und mystische Bedeutung; beigegeben sind farbige Zeichnungen von Jaḥjā Āgjāh Stambul 1900.

Zur *Futuwwa* behandelt Kahle nach *Ibn al-'Ammār* über Thorning hinaus die Grade, Funktionen, Riten; die Frage des Austritts und des innerbündischen Übertritts. Taeschner liefert Text und Übersetzung eines mehr allgemein ethischen persischen Mesnevi von *Hātifī*.

gest. 1521. Schacht bringt die Kritik von *Ibn Taimīja* als einer unnötigen Spielerei und von dessen Schüler *Ibn Bīdgīn* als sittlicher Gefährdung.

Aus der Volkskunde gibt Rescher arabische und türkische Beispiele von *Zeichensprache*, zumal bei Frauen. Kowalski sammelte *türkische Rätsel* aus Nordbulgarien mit dialektkundlichen Bemerkungen. Littmann übersetzt aus seinen Modern Arabic Tales *Schneewittchen in Jerusalem*, das einzelne gut orientalische Sonderzüge aufweist.

Samojlovic berichtet über die Bienenzucht in der Krim vom 14.—17. Jhdt.

Ruska untersucht den Namen des *Alembroth*-Salzes.

Wie die Übersicht zeigt, bewegen sich die Aufsätze, wenn auch Handel und Schattenspiele fehlen, als wirkliche Festschrift in Richtung der Forschungen Jacobs, die Becker in einer feinsinnigen *literarischen Analyse* würdigte. Die sehr sorgfältige Jacob-*Bibliographie* von Menzel berücksichtigt auch die mancherlei, inzwischen vermehrten Maschinenschriftaufsätze mit Nachträgen und Bemerkungen.

Ägyptologie.

Sandford, K. S.: Paleolithic Man and the Nile Valley in Upper and Middle Egypt. A Study of the Region during Pliocene and Pleistocene Times. Chicago/Ill.: The University of Chicago Press [1934]. (XXI, 131 S., 39 Taf., 1 Kte, 25 Textabb.) 4° = The Univ. of Chicago. Oriental Inst. Publications, Vol. XVIII. = Prehistoric Survey of Egypt and Western Asia, Vol. III. $ 7 —. Bespr. von Johannes Walther, Halle a. S.

In Fortsetzung früherer Studien, die in Vol. XVII derselben Schriftenreihe veröffentlicht und auch hier besprochen wurden, hat der Verfasser das Ufergelände des Nil von Luxor bis Hilwan weiter untersucht und bietet uns in dem vorliegenden Bande eine in gewissem Sinn abschließende Darstellung des für den Prähistoriker wie den Historiker so wichtigen Gebietes.

Gibt es doch auf der ganzen Erde keine, alle Breitenzonen so geradlienig durchschneidende, 2000 km lange Strecke, auf der man die Folge der Änderung des prähistorischen Klimas ebenso wie das Auftreten bodenständiger Kulturen chronologisch verfolgen und vergleichen kann.

Von der historischen Gegenwart aus ist hier die Ägyptologie durch lange Jahrtausende bis zu den ältesten Zeiten der Sothisperioden hinabgedrungen, und durch die Jahrmillionen der geologischen Urgeschichte leiten uns versteinerungsreiche Schichten bis an die Zeiten, wo sich die ältesten Menschenrassen über den Erdball verbreiteten und auch das fruchtbare Niltal besiedelten. Hier berühren sich beide Kausalreihen und befruchten sich gegenseitig zu fesselnden Grenzproblemen.

Die Untersuchungen Sandford's gehen von den Ablagerungen dieser Zwischenzeit aus, als das heutige Flußtal noch eine breite schlammige Ebene war, die vom Mittelmeer weit nach Süden vordrang und bald von salzigem, bald von süßem Wasser bedeckt wurde.

Beim Einsenken des erythräischen Grabens und dem damit in Zusammenhang stehenden Herausheben der östlichen Gebirgsketten strömten vielfach wasserreiche Abflüsse nach der Senke, vereinigten sich hier zu einem immer größer werdenden Fluß, der, etwa 100 m über dem heutigen Flußspiegel beginnend, sich langsam einschnitt und zunächst auf einer Höhe von 60 m, dann von 45 m verweilte.

Aus dieser langen Zeit fehlt jede Spur menschlicher Artefakte, und wir dürfen annehmen, daß das Niltal damals noch nicht von wandernden Urmenschen erreicht wurde.

In der etwa 30 m über dem heutigen Wasserspiegel liegenden Terrasse treten an zahlreichen Fundorten, und zwar von Wadi Halfa bis nach Kairo, die merkwürdigen Faustkeile auf, die de Mortillet im Jahre 1883 in der Nähe von Paris bei dem Orte Chelles entdeckte und als die Werkzeuge der ältesten Bewohner Europas erkannte. Durch die ober- und unterägyptischen Funde können wir jetzt diese primitive „Faustkeilkultur" vom Sudan durch ganz Nordafrika, Spanien und Frankreich bis zur Rheingrenze verfolgen.

Es entspricht dieser riesige Lebensraum ungefähr dem Flächengebiet, das die nach Australien eindringenden schwarzen Menschensippen bis nach Tasmanien durchzogen und besiedelten. Auch sie benutzen noch heute den eigenartigen Faustkeil, um ihre Nahrung aus dem Boden zu graben, und jagen, genau wie die alten Ägypter, die Tiere des Busches mit dem gebogenen Wurfholz des Bumerang. Viele Jahrtausende schalten sich zwischen diese beiden Kulturen ein, die durch ähnliche Werkzeuge so nahe verwandt zu sein scheinen.

Als sich der Nil weiter bis zur 18 m-Terrasse eingeschnitten hatte, war, wahrscheinlich in Anpassung an eine andere Art der Nahrungsgewinnung, die Kultur des Acheul-Typus entwickelt worden, und wiederum sind diese schneidig geformten Steinbeile von Ägypten bis nach Frankreich verbreitet. Wir müssen wieder an allgemeine Ursachen veränderter Lebensgewohnheiten und weite Wanderungen uralten Brauchtums denken.

Viele Tatsachen sprechen dafür, daß Nubien und Oberägypten damals noch gut beregnet und reich bewachsen waren. Denn die Artefakte liegen ebenso in den Terrassen am Ufer des Nils wie auf den jetzt völlig pflanzenleeren Bergländern. Man darf annehmen, daß damals noch diffuse Wanderungen durch nahrungsreiche Gebiete bis nach dem Roten Meer und in das Herz der libyschen Wüste möglich waren.

In dieser Zeit begann die Herrschaft der Wüste unter dem Einfluß verminderter Niederschläge, zuerst im Süden, und schritt dann durch lange Jahrtausende immer weiter nach Norden vor. Hier lagen mächtige alte sand- und kiesreiche Ablagerungen, befestigt durch den Wurzelfilz geschlossener Pflanzendecken. Indem diese schrittweise abstarben, wurde der Sand des Bodens beweglich, und nun begann jene seltsame Wanderung riesiger Sandfelder, die sich noch heute über das libysche Tafelland in langen Zügen von Bogendünen bewegen, die als Sandgletscher in die Oasenkessel 300 m tief heruntergleiten, die Quellen versanden und fruchtbares Kulturland vernichten. Ball hat berechnet, daß diese libyschen Dünen seit 35000 Jahren in Bewegung sind.

Die über die Höhen und Senken Nordafrikas verbreiteten Urbewohner drängten sich jetzt in den wasserreichen Niederungen zusammen und die mit dunklem Schlamm bedeckten Auen des großen Stromes wurden immer reicher bevölkert. Denn hier fanden sie nicht nur pflanzliche Nahrung, sondern auch Fische, Nilpferde, Büffel und das Eiweiß und das Fett der riesigen Vogelscharen, die auf ihren Zugstraßen rasteten.

In den darauf gebildeten Terrassen von 10—3 m Höhe sind Steinwerkzeuge des Mousterien-Typus weit verbreitet, die an die großen Steinbeile des „Alt-Mousterien" von Nordfrankreich und Südengland erinnern und wiederum merkwürdige Probleme uralter Menschenverbreitung anregen. Zugleich macht sich im Niltal die Sebilien-Technik deutlich erkennbar, die augenscheinlich nicht in Ägypten entstanden, sondern von Westen her importiert wurde.

In den beiden mit mächtigen Ablagerungen von Nilschlamm erfüllten Senken von Kom-Ombo und dem Fajjum sind Sebilien-Werkzeuge verbreitet, und die Reste von Nilpferd, Wildesel, Urstier, Wasserbüffel, Gazelle und Strauß zeigen uns die mannigfaltige Jagdbeute der alten Niltalbewohner.

Wie lange Zeit verflossen ist und wie mächtig die Ablagerungen sind, die nun in der Übergangszeit zum Neolithikum gebildet wurden, wird man erst beurteilen können, wenn die begonnenen Untersuchungen Sandfords über den geologischen Aufbau des Nildeltas zu Ende geführt worden sind.

Erman, Adolf, und **Grapow**, Hermann: **Wörterbuch der ägyptischen Sprache**, im Auftrage der Deutschen Akademien hrsg. **Die Belegstellen.** 1. Heft nebst Verzeichnis der Abkürzungen. [Des Wörterbuchs 11. Lfg. = Bd. VI, 1. Lfg.] Leipzig: J. C. Hinrichs 1935. (96 und 12* S.) 4°. RM 9—. Bespr. von A. Scharff, München.

Erfreulich rasch nach dem Erscheinen der letzten Lieferung des Textteiles des großen ägyptischen Wörterbuchs, der in OLZ 36, 145 einige Begleitworte mit auf den Weg gegeben wurden, werden die Wörterbuchbenutzer durch das 1. Heft der Belegstellen überrascht. Mit Recht wird dieser für jeden Benutzer unentbehrliche Band als VI. des ganzen Werkes gezählt. In zweispaltigem, klarem Druck werden fortlaufend nach der Paginierung des Textteiles (Bd. I—V) die Hinweise auf die Belegstellen angeführt, auf die die kleinen Ziffern im Textteil hinweisen. Die vorliegende erste Lieferung enthält diese Nachweise für den I. Textband und 17 Seiten des II., also bis zum Anfang der mit *m* beginnenden Worte. Gleich die erste Benutzung führt zur erfreulichen Feststellung, daß sehr viel geboten ist, in der Regel mehrere Zitate, und vor allem, daß die Zitate auf die neusten Publikationen hinweisen, ja sogar auf solche (wie bei Mereruka), die noch gar nicht vorliegen. Man darf danach behaupten, daß die Hinweise vollkommen „up to date" sind. Dies verdient besondere Hervorhebung, denn erst so läßt sich die mühselige, zeitraubende Kleinarbeit erkennen, die die Herstellung dieses Heftes erfordert hat; jeder, der mit den Zettelkästen des Wörterbuchs gearbeitet hat und die Zeitdauer seit Beginn der Verzettelung kennt, weiß ja, daß das Wörterbuchmaterial zum großen Teil auf Publikationen oder Abschriften zurückgeht, die im Laufe der Zeit durch neue ersetzt worden sind. Zur Raumersparnis mußten die Zitate stark abgekürzt werden; ein beigefügtes Abkürzungsverzeichnis klärt aber in dankenswerter Weise etwa mißverständliche Abkürzungen auf. — Jetzt wird die Benutzung des Wörterbuchs erst fruchtbar, und wir wünschen nur, daß die weiteren Lieferungen des VI. Bandes in rascher Folge erscheinen möchten, damit nicht die Buchstaben *ȝ* — *f* gar zu lange eine bevorzugte Stellung genießen, weil bei ihnen nunmehr alles klar und schön belegt ist. Die nicht minder wichtige Mitteilung ausführlicher Belegstellen, die die Herausgeber schon immer versprochen haben, ist dann das letzte Desideratum der dankbaren Wörterbuchbenutzer.

Keilschriftforschung.

Lehmann-Haupt, C. F.: **Corpus Inscriptionum Chaldicarum**, in Verbind. mit F. Bagel † und F. Schachermeyr hrsg. Textband. 2. Lfg., nebst Supplement zur 1. u. 2. Lfg. (S. IX—XIII u. Sp. 57—168 u. Abb. 10—20). Tafelband. 2. Lfg. (Taf. 43—65). 2°. Berlin: W. de Gruyter & Co. 1935. Zus. RM 60—. Bespr. von Johannes Friedrich, Leipzig.

Vom Corpus Inscriptionum Chaldicarum, das die bisher sehr zerstreuten und auch z. T. schlecht veröffentlichten Keilschrifttexte der vorindogermanischen Armenier (der Chalder, wie sie von Lehmann-Haupt, oder der Urartäer, wie sie u. a. vom Rezensenten genannt werden) in einer endgültigen Ausgabe vereinigen soll, ist 1928 die erste Lieferung erschienen und vom Rezensenten in OLZ 1929 Sp. 266—270 besprochen worden. Nach sieben Jahren liegt nunmehr die zweite Lieferung vor; der Abschluß des auf 5 Lieferungen berechneten Werkes liegt also immer noch in ziemlicher Ferne.

Der Textband führt in chronologischer Folge die Ausgabe der Texte in Transkription fort und enthält die Inschriften Nr. 31—110, sämtlich von Menua (etwa 810—785 v. Chr.) herstammend, jenem urartäischen Könige, der uns die zahlreichsten, wenn auch nicht inhaltreichsten, Inschriften hinterlassen hat. Die in der 1. Lieferung begonnene Edition der Menua-Inschriften wird damit zu Ende geführt. Die meisten Inschriften waren bereits anderswo veröffentlicht, so daß die vorliegende Ausgabe in der Hauptsache eine bequeme Zusammenfassung zerstreuten Materials und wenig wirklich Neues bietet. Die Neuausgabe bedeutet jedoch meist zugleich eine Verbesserung, da die meisten schon bekannten Inschriften bisher nur in den fehlerhaften und veralteten Bearbeitungen von Sayce vorlagen. Zum Unterschied von der 1. Lieferung sind die Kommentare zu den einzelnen Texten diesmal ausführlicher gehalten.

Auch inhaltlich ist der Gewinn an neuem Material bei der Einförmigkeit der urartäischen Texte nicht sehr groß. Nur die Nrr. 31 und 32 (nicht auch 33, wie Lehmann-Haupt angibt) sind Kriegsberichte mit etwas reicherem historischem Material. Der unvollständige Text Nr. 33 berichtet (ebenso wie anscheinend das Fragment 108) von der Einsetzung eines Titiani als Statthalter (von Lehmann-Haupt nicht erkannt, s. dazu noch u. Sp. 429). Nrr. 34—52 sind Kanalinschriften. Die meisten von ihnen finden sich an verschiedenen Stellen des von Menua angelegten und noch heute unter dem Namen *Šamyram-su* in Funktion befindlichen Kanals und enthalten als hauptsächlichste Angabe den Satz „Menua hat diesen Kanal geleitet, Menua-Kanal ist der Name", mit oder ohne eine Fluchformel gegen den Schädiger der Inschrift. Nur Nrr. 47—52 beziehen sich auf andere Kanäle und weichen z. T. auch im Wortlaut von der bekannten Formel ab. Nrr. 53—82 sind Bauinschriften im weitesten Sinne oder werden wenigstens von Lehmann-Haupt als solche aufgefaßt[1]; sie berichten nicht nur den Bau von Tempeln, Palästen, Festungswerken und Städten, sondern erzählen auch von der Anlage eines Weingartens (Nr. 57) oder in noch unklarer Weise von der Herrichtung gewisser Örtlichkeiten (Nrr. 53 und 54). Nrr. 83—97 sind Weihinschriften an verschiedene Gottheiten, an Ḫaldi (83. 89. 90. 93. 94. 95. 97), Ḫutuini (84), Šiuini (85), Teš(e)ba (91), Elipuri (92), oder enthalten noch unklare kultische Angaben (86. 87. 88). Unter Nr. 98—110 endlich sind ein paar, z. T. recht zerstörte, Fragmente zusammengestellt, von denen einige anscheinend von kultischen Dingen (101. 102), andere von Bauten sprechen (105. 106) oder auch nur Namensnennungen enthalten (99. 100).

Ferner enthält der Textband ein Supplement zu Lieferung 1 und 2 mit allerlei Ergänzungen und Berichtigungen zu den bisher im CICh[2] veröffentlichten Inschriften. Dabei werden in Sp. 128—130 bereits einige inzwischen bekannt gewordene Inschriften aus der Zeit nach Menua vorläufig mitgeteilt. Andererseits ist es sehr bedauerlich und mit der Tendenz eines Corpus schwer verträglich, daß es Lehmann-Haupt nicht gelungen ist, alle seit Erscheinen der 1. Lieferung neu bekannt gewordenen Inschriften des Menua nachzutragen. In der Hauptsache handelt es sich um Texte, die in Rußland von Meščaninov veröffentlicht und uns deshalb schwerer zugänglich sind. Mir sind noch Veröffentlichungen folgender Menua-Inschriften bekannt geworden: Meščaninov, Chaldskaja nadpis' iz sel. Gjusnenc (Doklady Akademii Nauk SSSR 1930B S. 32—37; vollständigere Wiedergabe der im CICh unvollständig mitgeteilten Nr. 14); Ders., Novaja chaldskaja nadpis', iz Vana, Surb Poġos (ebd. 1930B S. 143—146; Duplikat zum vorigen Texte, offenbar von Lehmann-Haupt CICh Sp. 160 unter †Nr. 14 A gemeint[3]); Ders.,

1) Ich selbst fasse Nr. 55 anders auf als Lehmann-Haupt, s. dazu noch u. Sp. 430 f.

2) An dieser Abkürzung für „Corpus Inscriptionum Chaldicarum", die nach Analogie von CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum, CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum u. a. dem Fachmann ohne weiteres verständlich, dem Fernerstehenden aber nötigenfalls in einer Anmerkung leicht zu erklären ist, werde ich trotz Lehmann-Haupts bisheriger und etwa künftiger Proteste (zuletzt CICh Sp. 127[1]) auch in Zukunft festhalten.

3) Verbessere dort Uiteru für den Druckfehler Niteru und Katarza für Kataza.

Chaldskaja nadpis' Menui iz sel. Muša (ebd. 1930B S. 206—210; vierseitig beschriebener Stein mit Resten eines Kriegsberichtes und der Fluchformel); Ders., Nadpis' Menui iz Zivina (ebd. 1931B S. 69—73; Rest eines Kriegsberichtes, Z. 5 die interessante Variante [^{d}*Ḫal*]-*di-e e-ú-ri-u-ki* „dem Ḫaldi, meinem Herrn"). Ich habe diese Texte auch in meinen hethitischen Jahresbibliographien im Indogermanischen Jahrbuch, die Lehmann-Haupt wohl bekannt sind, genannt und hätte sie ihm auf Verlangen selbstverständlich gern in irgendeiner Form zugänglich gemacht.

Im übrigen ist der Kernpunkt des Supplements eine vollständige Neubearbeitung der Kelischin-Stele (1. Lieferung Nr. 12, hier Nr. 12BIS), da deren Verständnis inzwischen von Götze ZA NF 5 [1929] S. 99—128 bedeutend gefördert worden ist[1] und ferner Lehmann-Haupt seine verloren geglaubten Originalkopien wiedergefunden hat. Das letzte Wort über diesen unglaublich schlecht erhaltenen, aber als Bilinguis wertvollen Text dürfte freilich auch heute noch nicht gesprochen sein.

Der Tafelband enthält wieder vorzügliche Photographien der Originale oder Abklatsche. Er ist nicht so umfangreich wie der der 1. Lieferung und enthält nur 23 Tafeln. Auch eilt er nicht wie dort dem Textband voraus, sondern läuft ihm, von ein paar Ausnahmen abgesehen, parallel.

Bevor ich auf Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Buches eingehe, sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Manuskript der 2. Lieferung schon 1930 fertig vorlag (s. Vorbemerkung auf der 2. Seite des Umschlags), also zu einer Zeit, als der Rezensent seine Untersuchungen zur urartäischen Grammatik noch nicht veröffentlicht hatte, die das grammatische Bild dieser Sprache in wesentlichen Punkten völlig umgestaltet haben[2]. Lehmann-Haupts sprachliche Bemerkungen im Kommentar geben also den Stand der Kenntnisse vor meinen Forschungen wieder und sind deshalb heute in vielen Punkten überholt und veraltet. Im Supplement sind allerdings einzelne der neuen Erkenntnisse berücksichtigt, jedoch zu meinem Bedauern meist ablehnend und mit unnötiger und stark persönlich gefärbter Schärfe gegen jeden, der es wagt, neben Lehmann-Haupt und seinen Schülern an der Erforschung der urartäischen Sprache mitzuwirken. Außerdem hat Lehmann-Haupt, soweit bisher ein Urteil möglich ist, meine Ausführungen z. T. überhaupt nicht, z. T. nur unvollkommen verstanden[1]. Eine Auseinandersetzung über die grammatischen Streitpunkte[2] muß an dieser Stelle schon aus Raumrücksichten unterbleiben. Ich werde darüber wie auch über die Bezeichnungen *Chalder* und *chaldisch* (Sp. 127f.), die ich nach wie vor für falsch halte, an anderer Stelle handeln.

Zunächst ist zu bemerken, daß Lehmann-Haupt auch jetzt noch die alte, vor dem Erscheinen von Thureau-Dangin's „Syllabaire Accadien" (1926) übliche Transkription anwendet; man darf fragen, ob es nicht doch rätlich gewesen wäre, den Anschluß an die jetzige Transkriptionsweise, wenn auch mitten in dem Werke, zu suchen. — Zu Nr. 31 hätte Sp. 57 oben bemerkt werden können, daß Z. 1—6 der Inschrift nach Sayces Erstveröffentlichung auch von D. H. Müller, Die Keilschrift von Aschrut-Darga (Wien 1886) S. 14 behandelt worden sind. Die Sp. 59 zu Z. 7. 18 aus Bericht S. 633 Anm. wiederholte Übersetzung von Nr. 91 (so ist in Sp. 59 statt Nr. 92 zu lesen!) ist durch meine grammatischen Forschungen überholt; es handelt sich nicht um Wiederaufnahme des Subjekts im Casus obliquus, sondern um zwei Sätze „Dem Wettergott hat Menua, des Ispuini Sohn, diese Stele beschriftet (?). Menua ist der mächtige König usw." Die angedeuteten Probleme sind durchaus nicht so schwierig und lassen sich schon jetzt auch von einem Nichtgeorgier lösen (Rez. Caucasica 7 S. 53ff.). Ebd. Z. 11 ist gewiß das Land Ḫattin(a) in Nordsyrien und nicht das „Land der Ḫati-Stadt[3]" gemeint. Die Identität von *pulusi* (ebd. Z. 12, Sp. 60f.) und DUB.TE ist mir sehr zweifelhaft. *kuitu(-ni)* und *kuiguni* sind nicht Varianten (Sp. 61), sondern *kuiguni* ist 3. Pers. Sing., *kuitu(-ni)* 3. Plur. (Rez. Caucasica 8, S. 120[1]). Ebd. Z. 15 wird der Name ^{I}*Su-li-e-ḫa-a-ú-a-li* des Königs von Malatia, den Menua tributpflichtig macht[4], seltsamerweise in zwei Teile zerschnitten. Nun ist es zwar richtig, daß der zweite Bestandteil *ḫauali* wie eine urartäische Verbalform (zu *ḫaubi*) aussieht (Sp. 61), aber der König von Malatia wird doch keinen urartäischen, sondern einen Namen aus seiner Landessprache tragen. In Sp. 61 ist auch die Herstellung eines transitiven Subjektskasus *erilaše* für *ŠARRU* im Nominalsatz nach Caucasica 7 S. 60 unmöglich. Die Ansetzung ist zwar hier und in Sp. 64, vor Erscheinen meines Artikels, entschuldbar, findet sich aber auch noch in dem später geschriebenen Supplement Sp. 133. Die stark theoretischen und etymologisierenden Erörterungen über die Bildung des Gen. Plur. (Sp. 62) sind jetzt durch meine rein kombi-

1) Weniger kann man in der Bearbeitung Ebelings Archiv für Orientf. 6 S. 225ff. einen Fortschritt sehen, da sie sich auf den akkadischen Teil beschränkt, während sich in Wirklichkeit das Akkadische und das Urartäische gegenseitig aufhellen müssen. Auch Ebelings neue Lesungen halten nicht alle Stich, vgl. z. B. u. Sp. 433.

2) Ich erinnere nur an die vorher nicht erkannte, aber grundlegend wichtige Unterscheidung von Transitiv und Intransitiv, die sich in der verbalen Stammbildung, in den Personalendungen und in dem Ausdruck des Subjekts geltend macht.

1) Vgl. Sp. 428, 430, 432 und 433.

2) Z. B. über Lehmann-Haupts angebliches Suffix *-na* „Stadt" oder über das von ihm bestrittene Pluralsuffix *-li* (Sp. 152ff. Anm. 3).

3) Lehmann-Haupt schreibt seltsamerweise stets *Ḫati, Hetiter* usw.

4) Zu *'aldubi mešini pī* s. vorläufig Rez. Caucasica 8 S. 133 mit Anm. 1.

natorischen Feststellungen Caucasica 8 S. 122ff. überholt. — In Nr. 32 B Vs. Z. 9 ist *-ra*]*-a ir-ṣi-du-bi* oder . . .]*ę*?*-ir-ṣi-du-bi* zu lesen; die Redensart *erṣidubi esi* ist vom Rez. Arch. Or. 3 S. 264[1] behandelt. — In Nr. 33 A Z. 12 wird merkwürdigerweise das bekannte Ideogramm LÚEN.NAM = akkad. *bēl paḫati* „Statthalter" in LÚEN ḪU *x* verlesen[1]; dadurch erkennt der Verf. auch nicht, daß der Anlaß zur Errichtung dieser Stele die Einsetzung des Titiani zum Statthalter ist. Der Name *Titiani* erinnert nicht nur, wie der Verf. Sp. 64 richtig bemerkt, an den des Syrers *Tette* zur Hethiterzeit, sondern vor allem auch an kleinasiatische Namen griechischer Zeit; vgl. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier S. 204 u. *tete* (kilik. Τετης, lyk. Τάττης, phryg. Τατιανος) und S. 208 u. *titi* (lykaon. Τιττις F. und Τιττιανος).

In der Deutung des Kernsatzes der Kanalinschriften (Sp. 66) weiche ich von Lehmann-Haupt ab. Zunächst ist die Methode, durch die er für *ini pili aguni* zur Deutung „er hat diese Kanalmauer erbaut" kommt, anfechtbar; sie beruht nämlich auf der modernen armenischen Bezeichnung und einer assyrischen Etymologie. Ich kann *agu-*, da es auch vom Wegführen von Gefangenen und Beute gebraucht wird, nicht anders als „führen, leiten" übersetzen[2], und das Objekt muß dann natürlich der Kanal selbst sein, der ja auch die Hauptsache ist, nicht dessen Mauer, die nur Mittel zum Zwecke ist. Auch würde ein *agu-* „bauen" die schon bekannten Wörter für „bauen" (*zadu-*, *šidištu-*) noch um eins vermehren. Und endlich, was den Ausschlag gibt, in den Argisti-Annalen steht geradezu das Ideogramm PA$_5$ „Kanal" mit *agu-* „leiten": Sayce 43 Z. 17 ᴵᴰ*Da-i-na-la ti-ni-ni* PA$_5$ *a-gu-bi* „ich leitete den Kanal, namens D.". Demnach ist *pili* = PA$_5$ „Kanal", und ich übersetze also mit guten Gründen „er hat diesen Kanal geleitet". Die Etymologie von *pili* spielt für mich keine Rolle; wer aber mehr Wert auf sie legt, kann sie in *pa-la* „Kanal" in Kol. III Z. 18 des subaräischen Vokabulars von Ras Schamra suchen. Unverständlich ist mir, warum der Verf. die klare Genetivverbindung ᴵ*Menuai pili* „Kanal des Menua" meist als ein Wort ᴵ*Menuaipili* schreibt (Nrr. 35—46; dagegen ᴵ*Menuai pili* in Nrr. 34 und 49[3]). Ähnlich schreibt er Sp. 84 unten ᴵ*Rusaiṣue* „Rusas-See" statt ᴵ*Rusai ṣue*, ebenso URU*Ṭušpaepatari* Nr. 49 (Sp. 75), URU *Ṭušpāpatari* Nr. 64/65 (Sp. 99) URU*Ṭušpa*(*e*)*-ÁLU* (sehr oft) für URU*Ṭušpa*(*e*) *patari* und URU*Ṭušpa*(*e*) URU. Sollen diese Schreibungen Nominalkomposita herstellen, die das Urartäische zwar nicht besitzt (Rez., Einführung ins Urart. § 49), die aber Lehmann-Haupt für sein angebliches ᵈ*Ḫaldi-na-* „Ḫaldi-stadt" braucht? Endlich frage ich mich, was sich der Verf. eigentlich unter *tini* grammatisch vorstellt. Sp. 68 oben, 69 unten, 75 und 84 faßt er es ebenso wie ich als Substantiv „Name", aber Sp. 96 oben (zu Nr. 62) und 107 oben (zu Nr. 80) soll es Verbalform sein und heißen „er hat genannt", in der Formel der Kanalinschriften endlich (Sp. 66) wird es als passivische Verbalform übersetzt „ist er genannt"[1]. Die richtige Übersetzung muß lauten „Kanal des Menua (ist) der Name" (Einf. ins Urart. S. 20 [§ 86, 2]. 26).

In der Übersetzung der Fluchformel der Rusa-Stele (Sp. 68) ist „aus den Landen" für den Richtungskasus *qiuraidi* ungenau (vgl. Einf. ins Urart. § 62); unschön wirkt das wahllose Setzen und Weglassen der Nominativendung in *Biainas* neben *Lulu* (Z. 41f.) und *Chaldis*, *Teisbas* neben *Ardini* (Z. 42f.) (Besser in Nr. 55 [Sp. 81] *Chaldis*, *Teisbas*, *Ardinis*). — Die Übersetzung der Dreiheit *tini* — *armuzi* — *zilbi* (Sp. 69) ist noch nicht gesichert. — Die Wendungen ᵈ*Ḫaldinini ušmašini* und ᵈ*Ḫaldinini alsuišini* (Nr. 48, Sp. 73f.) muß ich bei Erörterung der angeblichen Bezeichnung *Chalder* nochmals behandeln. Hier nur die Frage: Wenn Lehmann-Haupt ein urart. ᵈ*Ḫaldinini ušgini* = akk. [*ina an*]*ni kīni* ᵈ*Ḫaldē* „durch die feste Zusage des Ḫaldi" anerkennt (Sp. 155, Ablativ von *ušgi-* „Zusage" und dem Adjektiv ᵈ*Ḫaldini-* „zu Ḫaldi gehörig", Caucasica 8 S. 128ff.), warum soll dann nicht ᵈ*Ḫaldinini alsuišini* gleich gebaut sein und „durch die Größe des Ḫaldi" heißen? Und welche Beweise kann er überhaupt für *-nini* als Suffix des Dativs Plur. anführen? — Die in Sp. 74 Mitte herangezogene Stelle aus der Inschrift Sayce 64 (= Nikolsky 14) läßt sich jetzt mit Meščaninov (Izvestija Akademii Nauk SSSR 1932 S. 341—348) durch ein inzwischen aufgefundenes Anschlußfragment anders herstellen, und darnach ist auch Sayce 63 = Nikolsky 13 anders zu ergänzen. Daß sich an dieser Stelle die im CICh auch sonst nicht ganz seltenen Druckfehler häufen, sei nur nebenbei bemerkt. Zu Z. 21 (vgl. Sp. 74) sei erwähnt, daß der Dativ KUR *e-ba-a-ni-i-e* nicht heißen kann „im Lande", sondern nur „für das Land". Die Gottheit *Quera* muß weder zum churrischen *Kumarpi* (Götze) noch zum Lande *Que* gehören. — In Nr. 52 Rs. 2f. (Sp. 79) sind die Richtungskasus KUR *Erinuidi* und ᴵ*Menuaḫinādi* wieder ungenau „im Lande Erinuis" und „in der Menuas-Stadt" übersetzt.

Die Inschrift Nr. 55, deren vorläufigen Übersetzungsversuch durch mich (Caucasica 8 S. 146) der Verf. im Supplement Sp. 164ff. (vgl. auch Klio 27 S. 349[1]) ins Lächerliche zu ziehen sucht, kann ich hier nicht ausführlich behandeln. Nur ein paar Kleinigkeiten: Das Sp. 81 aus ZDMG 58 S. 844 abgeschriebene ᴵ*Ru-sa-u-e*, das für die von mir bestrittene Herleitung des Gen. ᴵ*Menuai* aus ᴵ*Me-nu-a-pi-i* immerhin wichtig wäre, existiert gar nicht (vgl. schon Caucas. 8 S. 122[3]), die fragliche Textstelle hat vielmehr ᴵ*Ru-sa-a-ú* (so, annähernd richtig, auch CICh Sp. 62). Sp. 82 polemisiert der Verf. zwar gegen Tseretheli, weil dieser den verbalen Charakter der Form *ištini* anzweifelt[2], aber in Sp. 75 Mitte übersetzt Lehmann-Haupt selbst *ištini* mit „dieser (?)". Oder nimmt er zwei gleich geschriebene, aber verschiedene Wörter an? Dann wäre zur Vermeidung eines Mißverständnisses ein Hinweis dringend notwendig gewesen. Und wenn *aištibi* als 1. Pers. Sing. und *ištini* als 3. Pers. Sing.

---

1) Zur selben Verlesung durch die Armenier Kalantar und Kapançyan in der Inschrift von Nor-Bajazet s. Rez. Arch. Or. 3 S. 262f.

2) Vgl. Rez., Einf. ins Urart. S. 25.

3) In Nr. 50 sind beide Wörter auf zwei Zeilen verteilt. Das ist allerdings kein vollgültiger Beweis dafür, daß es sich um zwei Wörter handelt, da auch das lange Wort *arḫiuruliani* in 32B Rs. 14f. und 53, 14f. in der Mitte abgeteilt wird. Aber Parallelen wie ᴵ*Me-i-nu-ú-a-i* || GIŠ*ul-di-e* 56, 14f. oder ᴵ*Me-nu-ú-a-i* || É [*bar-zu-*]*di-i-bi-i-*[*du*]*-ni* 81, 4f., wo ein Ideogramm bzw. Determinativ inmitten des Wortes undenkbar ist, zwingen uns m. E., auch ᴵ*Menuai pili* in zwei Worte zu zerlegen.

---

1) Noch unklarer Sp. 75 Mitte „der . . . heißt".

2) Auch der Rez. hält *ištini* an keiner Stelle für eine Verbalform, rechnet vielmehr überall mit einer pronominalen Form.

zu einem Verbum gehören sollen, warum sagt dann der Verf. kein Wort über das von ihm angenommene lautliche Verhältnis? Die Annahme, daß *inuki* und *inukani* bautechnische Ausdrücke seien (Sp. 83), scheint mir trotz der Polemik gegen Tseretheli in Anm. 1 noch nicht erledigt; mit der Möglichkeit, daß es sich vielmehr um Pronomina handelt, rechne auch ich. *Arṣibini* als Pferdebezeichnung (Sp. 83ff.) braucht man nicht ans Land Arzawa der Hethiterzeit anzuknüpfen[1], vielmehr bietet sich viel ungezwungener das armenische Bergland Arzabia dar (Literatur bei Ebeling unter Arzabia im Reallex. d. Ass. 1 S. 161)[2]. Der Versuch, für den Landesnamen Arzawa vielmehr eine Lesung *Arzawi* zu erweisen (Sp. 85ff.), beweist nur die völlige Unerfahrenheit des Verf. in Fragen der hethitischen Schreibweise; das Zeichen ist dort nur = *ɣa*, während *ɣi* durch GEŠTIN oder *ú-i* bezeichnet wird (so schon Hrozný, Sprache der Heth., 1917 S. 5[5]; Sommer, Hethitisches, 1920 S. 12f.). Die Liste der verschiedenen Schreibungen des Namens Arzawa in Sp. 85 ist übrigens keineswegs so vollständig, wie sie scheint, sondern berücksichtigt nur die paar zuerst veröffentlichten Textbände.

Im Kommentar zu Nr. 56 faßt Lehmann-Haupt die Verbalform *šidištuali* Sp. 87f. 89 immer noch im Anschluß an Sayces Erstlingsarbeit JRAS 1882 S. 444. 501 als Gerundivum auf[3], während in Wirklichkeit mit Tseretheli, Die neuen ḫald. Inschriften S. 41. 63ff.[4] die 3. Pers. Sing. mit pluralischem Akkusativobjekt darin steckt. Gegen *šidištu-* „wiedererbauen" s. Rez. Arch. Or. 4 S. 60ff. Bedenklich ist es, wenn man in Bilinguen mit ungenauer assyrischer Übersetzung operieren muß, um seine Ansicht aufrechtzuerhalten (Sp. 89 und 137). Zu Z. 10ff. (Sp. 89ff.) muß ich bemerken, daß ich bei meiner Auffassung von *teruni tini* als „er gab den Namen" (Caucasica 7 S. 54[2]; vgl. auch akkad. *šuma šakānu*) bleibe (vgl. auch Sp. 96 zu Nr. 62 und Sp. 152). Zur einmaligen Setzung der Postposition *-kai* „vor" (Sp. 91) vgl. auch, in den Grundzügen parallel, aber in den Einzelheiten ganz anders, Rez., Einf. ins Urart. § 89. — Zu Nr. 57: Balcks Versuch, die Bedeutung des urartäischen Wortes SAL*sila-* auf etymologischem Wege zu bestimmen (Sp. 93), muß grundsätzlich abgelehnt werden. — Die Schreibung *ši-di-ši-tú-ni* (Nr. 69, Sp. 102) möchte ich jetzt nicht mehr (wie Arch. Or. 4 S. 60[2]) aus einer Aussprache **sidisətuni* erklären, sondern aus der Neigung, möglichst nur offene Silben zu schreiben, die wir auch im Vokabular von Ras Schamra und vielleicht in der „hethitischen" Bilderschrift beobachten können und die am konsequentesten in der kyprischen Silbenschrift ausgebildet ist (vgl. Rez. ZA NF 8 S. 191 mit Anm. 1). In der altpersischen Schrift könnte man eine vereinfachende Weiterentwicklung aus dieser Schreibweise erblicken. — Die Ergänzung von Nr. 70 Z. 6 ist viel einfacher, als der Verf. Sp. 102f. annimmt: weder *ILU* bzw. *an*, was nach den Spuren aber nicht nach dem Zusammenhang paßt, noch *BĀBU* oder *susi*, wozu die Spuren nicht stimmen, sondern *t[i-ni]*. Z. 6 ist darnach zu übersetzen (vgl. Sp. 103) „er gab den Namen 'Stadt des Ḫaldi'". — In Nr. 71 (Sp. 103) ist die Bedeutung von *gi-é* noch nicht gesichert. — In der Erklärung von Nr. 80 (Sp. 107) wird zu leichthin mit Variabilität der Suffixe gerechnet und sogar das Etruskische mobil gemacht[1]. In Wirklichkeit ist in Z. 3f. das an *barzudibidu* antretende *-ni* das des „*ni*-Kasus" (Rez. Einf. ins Urart. §§ 51. 53. 86, 3), während Z. 12 ein Adjektiv I*Menua-ini-* „zu Menua gehörig" (ebd. § 46) enthält. Die Annahme, daß die urartäischen Flexionselemente beliebig stehen und fehlen können (hinter der sich aber nur zu leicht die Willkür des modernen Forschers verstecken kann), ist überhaupt charakteristisch für die ältere, mit Lehmann-Haupt abschließende, Periode der urartäischen Forschung. Daß bei der Auffassung der sprachlichen Formen durch den Rezensenten, wenn sie auch noch nicht alles erklären kann, vielmehr eine große Regelmäßigkeit die Sprache beherrscht, will Lehmann-Haupt leider nicht anerkennen. — Hinter Nr. 81 (Sp. 108) vermißt man einen Hinweis darauf, daß Nr. 81A des Vorläufigen Verzeichnisses (Textband 1. Lieferung S. I—III) = hier Nr. 73 ist. — Sp. 112 unten (zu Nr. 87a—c Z. 2—4) scheint der Verf. an Suffixaufnahme nach Art des Subaräischen zu denken, die es aber im Urartäischen nicht gibt. — Bei Nr. 95 II (Sp. 119) ist (wie schon in der 1. Lieferung bei Nr. 13) die Zeilenzählung falsch.

Sp. 126 bezeichnet der Verf. meine Transkription der Ideogramme durch ihre sumerischen Lautwerte als einen ernsten Mißstand. Daß die Urartäer die Schrift von den Assyrern erhielten, ist für die Frage der Transkription bedeutungslos. Ich transkribiere so mit voller Absicht, weil die sumerischen Wörter viel mehr als die akkadischen einen starren, formelhaften Charakter haben. Hinter den Transkriptionen *ŠARRU*, *ŠARRI*, *ŠARRA*, *ŠARRĀNI*pl. kann der Nichteingeweihte vier verschiedene Schreibungen des Wortes für „König" vermuten, während die Transkription LUGAL bzw. LUGALMEŠ eindeutig zeigt, daß das Ideogramm stets unverändert ist. Einem kuriosen Versehen dieser Art ist offenbar in Sp. 138 Lehmann-Haupt selbst zum Opfer gefallen. In Z. 6 der akkadischen Fassung der Kelischinstele steht ein vorn zerstörtes [. . . .]-*i-nu* und darnach die stark ideographisch bezeichnete Verbalform GAR-*an*, die man je nach dem Satzzusammenhang *aštakan* „ich setzte", *taštakan* „du setztest", *ištakan* „er setzte" oder *ništakan* „wir setzten" lesen kann. Nun hatte Ebeling schon früher das erste Wort zu [*an-ni*]-*i-nu* „wir" ergänzt und anschließend *ništakan* gelesen; aber die 1. Person Plur. ist mir aus stilkritischen Erwägungen bedenklich (vgl. Caucasica 7 S. 78), daher meine entsprechende Anmerkung Kleinasiat. Sprachdenkm. S. 42 Anm. 9[2]. Lehmann-Haupt aber dachte in dem Augenblick, als er Sp. 138 niederschrieb, nicht daran, daß das *ni-* von *ništakan* ja gar nicht phonetisch geschrieben ist; daher seine Bemerkung, vor *ništakan* sei überhaupt keine andere Ergänzung als zu [*an-ni*]-*i-nu* denkbar. — Im übrigen kann aus Raumgründen Ausführliches zu der neuen Bearbeitung

1) Die Lage von Arzawa in Kilikien ist übrigens wie die gesamte altkleinasiatische Geographie noch höchst zweifelhaft. Keinesfalls kann die Inschrift 55 als Beweis für lykische Herkunft der Urartäer benutzt werden (Sp. 84).

2) Pferdezucht in Urarṭu selbst bezeugt Sargon in dem Berichte über seinen achten Feldzug Z. 170ff. 191, Pferdezucht im persischen Armenien Xenophon Anabasis IV 5, 24. 34. 36.

3) Ebenso Sp. 101 zu Nr. 66.

4) Vgl. Rez. Caucasica 7 Sp. 72f.

1) Vgl. a. Sp. 121 zu Nr. 102.

2) Ich hätte besser getan, im Texte nur [. . . .]-*i-nu* GAR-*an* zu schreiben und Ebelings Lesung ganz in die Anmerkung zu verweisen.

der Kelischin-Stele (Sp. 132—160) hier nicht gesagt werden. Nur soviel, daß Lehmann-Haupt an der irrigen Lesung *erilaše* als Subjekt des Nominalsatzes festhält (Sp. 133[1], vgl. o. Sp. 428), daß Ebelings Ergänzungen *pár-r[ak-ku]* und *[ir-te-]ṣi-ip-pu* (Sp. 134, ass. Z. 4 und 5) laut eigener Kollation unmöglich sind, daß ich gegen die Annahme, der Urheber der Inschrift habe das Akkadische schlecht beherrscht (Sp. 137), mißtrauisch bin (s. schon o. Sp. 431) und daß Lehmann-Haupt gelegentlich auch recht bedenkliche Übersetzungen Ebelings (z. B. *idunu amāte* „sie verkauften die Dinge") billigt (Sp. 147). — In Sp. 161 (zu Nr. 18) operiert der Verf. immer noch, wie schon seinerzeit Sp. 43f., mit der unmöglichen Verbalform *[teru]nitu*. Auf Tafel X ist die Stelle des Abklatsches nicht deutlich sichtbar, doch ist als 3. Pers. Plur. zu *te-ru-ni* (so in den Parallelstellen Z. 27f.) nur *[te-]ir!-tú* möglich, wie Z. 34 desselben Textes wirklich steht. — Lehmann-Haupts Bemerkung Sp. 162 unten, ich hätte mich zur „Wiederaufnahme des Subjekts im Casus obliquus und zum passiven Charakter des Transitivs" Caucasica 7 S. 57 Anm. 1 geäußert, muß ich dahin berichtigen, daß ich dort Anm. 2 nur zur passivischen Verbalauffassung gesprochen habe, daß ich aber die Wiederaufnahme des Subjekts nach Lehmann-Haupts Auffassung ablehne (s. o. Sp. 428). Anschließend sehe ich keine Schwierigkeit darin, daß *-bi* sowohl Endung der transitiven 1. Pers. Sing. wie der intransitiven 3. Pers. Sing. ist; beide Endungen können ja genetisch so verschieden sein wie griech. ἔφερον als 1. Pers. Sing. (mit -ον < *-*om*) und 3. Pers. Plur. (mit -ον < *-*ont*).

Ich schließe die Besprechung mit dem Wunsche, daß der Verf. die folgenden Lieferungen in nicht zu ferner Zeit folgen lassen möge. Gerade in der 3. Lieferung ist ja die Neuausgabe der bisher nur von Sayce Nr. 37—44 schlecht bearbeiteten, aber historisch wertvollen Argisti-Annalen sowie hoffentlich auch der wichtigen akkadisch-urartäischen Bilinguis von Topzauä zu erwarten.

Saarisalo, Aapeli: **New Kirkuk Documents relating to Slaves.** Helsingfors: Akademiska Bokhandeln und Leipzig: O. Harrassowitz 1934. (VIII, 100 S.) gr. 8° = Studia Orientalia, ed. Societas Orientalis Fennica V, 3. RM 5—. Angez. von W. von Soden, Göttingen.

Die Urkunden aus Nuzi (Kerkuk) sind bisher die einzigen Texte, denen wir ausführliche Nachrichten über Recht und Staat im Mitannireich und seinen Vasallenstaaten entnehmen können. Da von diesen Urkunden bisher erst recht wenige bearbeitet worden sind — veröffentlicht sind jetzt schon etwa 1000 Tafeln —, sind wir Saarisalo zu Dank verpflichtet, daß er erneut 35 Urkunden einem weiteren Kreis von Forschern zugänglich gemacht hat. Die von S. bearbeiteten Urkunden gewähren interessante Einblicke in Leben und Rechtsstellung der Sklaven in Nuzi; sie zeigen, daß es dort vor allem zwei Gruppen von Sklaven gegeben hat, die Sklaven, die schon ihrer Herkunft nach dem Sklavenstand angehörten, und die sog. *ḫabiru*-Sklaven, die sich erst unter dem Druck wirtschaftlicher Verhältnisse selbst als Sklaven verdingt haben. Die rechtliche Stellung der *ḫabiru*-Sklaven scheint ungleich gewesen zu sein; manchmal konnten sie bei ihrer Verdingung einige Vorrechte gegenüber den anderen Sklaven durchsetzen (z. B. die zeitliche Begrenzung der Versklavung), manchmal aber auch nicht. S. stellt alles das, was sich aus den Urkunden für die Rechtsstellung der Sklaven ergibt, in einer Zusammenfassung auf S. 58—80 zusammen, wobei er sich vor allem an die bahnbrechenden Untersuchungen Koschakers anschließt. Hervorgehoben sei daraus vor allem der Abschnitt über Ḫabiru und N(L)ullu; erbringen doch die Urkunden aus Nusi endgültig den Beweis, daß das Wort *ḫabiru* nie die völkische Zugehörigkeit eines Mannes kennzeichnet, sondern immer nur seine soziale Stellung als Mann ohne Grundbesitz und festen Wohnsitz. Daß damit nun auch das biblische עִבְרִי und äg. *'pr* in ihrer Bedeutung geklärt sind, haben neuerdings Alt in BSAW 86, 1 S. 19ff. und Noth in der Procksch-Festschrift S. 99ff. überzeugend dargetan. Nützlich ist in diesem Zusammenhang auch das Verzeichnis der Namen von *ḫabiru*-Sklaven, das S. auf S. 84—86 bietet; sowohl semitische als auch nichtsemitische Namen begegnen hier. — Die Textbearbeitungen von S. sind wie die fünf Indices im großen und ganzen zuverlässig; im einzelnen ließe sich natürlich noch manches verbessern[1].

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Palästinajahrbuch des Deutschen evang. Instituts für Altertumswiss. des Heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hrsg. v. **A. Alt.** 30. Jahrg. (1934). Mit Register für Jahrg. 21—30. Berlin: Mittler & Sohn 1934. (110 S., 4 Abb. auf 2 Taf.) gr. 8°. RM 4—; geb. 6—. Bespr. von Johannes Herrmann, Münster in Westf.

Aus dem Bericht Albrecht Alt's über das Institut im Jahre 1933 (S. 5—31) ist zu entnehmen, daß leider ein Lehrkursus auch in diesem Jahr nicht stattfinden konnte (s. OLZ 1934, Sp. 738f.!); nur ein Stipendiat war entsandt worden, dazu kamen zwei Mitarbeiter und ganz wenige Gäste. Mit diesem quantitativ kleinen, aber qualitativ hervorragenden Kreis, der nur aus Universitätsdozenten bestand, hat Alt eine Anzahl Ausflüge gemacht, über die er einen an wertvollen Beobachtungen und Bemerkungen reichen Be-

---

1) Lies z. B. Nr. 2, 15 *it-ta-al-kam!-ma*; *aḫu* ebd. Z. 6. 16 ist gewiß nicht „Bruder", sondern „Arm"; *liqtu* Nr. 18, 12 bedeutet wohl „Zugriffspfand" (vgl. VAB V 125, 14); in Nr. 34, 15 ist am Schluß *ša* BAL*kat-tum* ausgelassen; u. a. m.

richt gibt. Aus diesem heben wir als besonders interessant hervor, was Alt über ein erst kürzlich von einem Jerusalemer Deutschen entdecktes Kastell mitteilt, das er und seine Begleiter als erste Europäer nächst dem Entdecker besuchen konnten. Es ist das Kastell ḳaṣr ed-dschehēnīje, am Abstieg vom Gebirge zu der tieferen Senke südlich des Toten Meeres gelegen. Den nicht wenigen, die seit einem Jahrhundert in nicht allzu großer Entfernung südlich oder nördlich vorübergezogen sind, ist es nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden; fehlt es doch auch auf der 1913/14 aufgenommenen, 1921 veröffentlichten englischen Karte des Negeb. Daß es solange verborgen bleiben konnte, erklärt Alt einleuchtend daraus, daß die von der Senke südlich des Toten Meers zu ihm hinaufführenden Paßwege heutzutage sehr schwierig und insbesondere für Pferde kaum mehr gangbar sind. Ohne der genaueren Beschreibung durch den Entdecker vorzugreifen, gibt Alt ein kurzes Bild der Anlage. Überzeugend identifiziert er das neu entdeckte Kastell mit dem von Eusebius (Onom. 8, 7ff.) genannten, auf der Tabula Peutingeriana und der Mosaikkarte von Madeba verzeichneten Thamara und zeigt, wie es durch seine Lage wichtige Einsicht in das Verfahren der Römer beim Ausbau ihrer Verkehrs- und Befestigungsanlagen am Südrande Palästinas gewährt.

Der Band enthält des weiteren drei Abhandlungen. In der ersten behandelt M. Noth „Die Ansiedlung des Stammes Juda auf dem Boden Palästinas". Es handelt sich um den Raum auf dem Gebirge Juda zwischen Jerusalem (ausschließlich) im Norden und dem Rande des Kulturlandes im Süden, zwischen dem Toten Meer im Osten und einer schwankenden Linie am Gebirgsabfall im Westen, und die Untersuchung gilt der Frage: In welcher Weise hat Juda diesen Raum besiedelt und gegebenenfalls im Laufe der Geschichte über seine ursprünglichen Grenzen hinaus erweitert? Der archäologische Befund soll bei der Beantwortung die unentbehrliche Grundlage für die sachgemäße Einordnung und Verwertung der außeralttestamentlichen und alttestamentlichen Nachrichten bilden, die über die Siedlungsgeschichte des Stammes Juda etwas aussagen. Noth beschäftigt sich zunächst mit der archäologischen Vorfrage, in welcher Form wir überhaupt archäologische Spuren des Lebens der israelitischen Stämme in Palästina, und speziell des Stammes Juda, zu erwarten haben (Wandel der Bautechnik von der Bronzezeit zur Eisenzeit im Zusammenhang mit einer Änderung im sozialen Aufbau der Bevölkerung; an Neusiedlungen der Eisenzeit, um die es sich bei Judas Besiedlung des judäischen Gebirges in erster Linie handelt, darf man daher zu hohe archäologische Anforderungen nicht stellen). Den Vorgang der Festsetzung Judas im judäischen Bergland beleuchtet er durch kulturgeographische Erwägungen (die schließliche Landnahme hängt wahrscheinlich zusammen mit dem sogenannten Weidewechsel). Für die Einzelheiten der Ansiedlung Judas verwendet er vor allem eine siedlungsgeographische Liste in 1. Chron. 2 und 4, über die er selbst schon in ZDPV 55 (1932) S. 97ff. gehandelt hat. Der Aufsatz ist nicht nur für die Topographie des südlichen Palästina wertvoll, sondern auch für weitergehende Fragen der Geschichte und Kulturgeschichte des alten Israel. — In seinem Aufsatz „Josua in Judäa" nimmt Karl Elliger den Bericht in Jos. 10, 28ff. über Josuas Zug in den Süden Palästinas nach der Schlacht bei Gibeon unter die Lupe. In äußerst scharfsinniger, diffiziler Untersuchung unterzieht er den Abschnitt erst einer stilistischen und literarkritischen Prüfung, um die so gewonnenen Erkenntnisse für die Lokalisierung besonders der Städte Libna, Lachis und Eglon zu verwerten. Die topographischen Ergebnisse aber sucht er zum Schluß noch für die Herausstellung des geschichtlichen Hintergrundes von Jos. 10, 28ff. fruchtbar zu machen; er tritt für einen brauchbaren geschichtlichen Gehalt des Abschnittes ein und gewinnt für unser Bild der Siedlungsgeschichte der Kalibbiter und Kenissiter bedeutsame Ergänzungen. — Mit dem Blick, den nur ganz umfassende Kenntnis eines Wissensgebietes zu verleihen vermag, wird A. Alt immer wieder auf Gegenstände der Palästinawissenschaft aufmerksam, die nicht oder kaum bearbeitet sind. So ist es „Die Zeitrechnung von Jerusalem im späteren Altertum", über die er im letzten Aufsatz dieses Bandes Aufschluß gibt. — Der Band enthält endlich noch die sehr erwünschten Register zu den Bänden 21 bis 30 des Palästinajahrbuches: geographisches Register, Sachregister, Register der Bibelstellen, Autorenregister, Register der Abbildungen, Kartenskizzen und Pläne.

Gunkel, Hermann†, u. **Begrich**, Joachim: **Einleitung in die Psalmen.** Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1928 u. 1933. (8*, 464 S.) gr. 8°. = Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. v. W. Nowack. Ergänzungsband zur II. Abteilung. RM 13.50; geb. 15.80. Bespr. von Curt Kuhl, Berlin-Frohnau.

Wer in Hermann Gunkel nicht nur den Altmeister der ATlichen Literaturgeschichte verehrt, sondern mit dem Referenten darüber hinaus mit dem Verstorbenen einen lieben väterlichen Freund verloren hat, der kann diese Psalmeneinleitung nicht ohne tiefe innere Bewegung zur Hand nehmen. Auf manchem Spaziergang hat Gunkel über dieses Werk zu uns gesprochen, das nun die Krönung seines Kommentars werden sollte und damit zugleich ein entschiedener Fortschritt auf dem Gebiet der lange vernachlässigten und von G. immer wieder nachdrücklich geforderten israelitischen Literaturgeschichte. Es ist ein langer Weg von seinen ersten „Ausgewählten Psalmen" und seiner literaturgeschichtlichen Skizze in der „Kultur der Gegenwart" bis hin zu dieser Einleitung. Wieviel Einzeluntersuchungen waren hierzu erforderlich in mühevoller und unsäglicher Kleinarbeit; welch geduldiges und immer erneutes liebevolles Sichhineinversenken in die Texte, bis in allmählichem Wachsen und Werden sich ihm das Gesamtbild zu formen begann,

Mit dem ihm eigenen Sinn für Formen, dem feinen Verständnis für den behandelten Stoff und der kritischen Sorgfalt, welche neue Theorien scharf prüft und vorsichtig abwägt, hat Gunkel hier etwas geschaffen, was weit mehr ist als eine der herkömmlichen Psalmeneinleitungen der Kommentare. Das „Stilkritische" war ihm nur mehr Vorarbeit. Letztes Ziel, das auch verwirklicht wurde, war ihm, jeder Gattung einzeln nachzugehen und unter Vergleichung des vorderasiatischen Materials eine Geschichte der einzelnen lyrischen Gattungen zu entwickeln. Die ersten Paragraphen: „Gattungen (geschichtlich), Hymnen, Thronbesteigungslieder Jahwes, Volksklagelieder, Königspsalmen, Klagelieder des Einzelnen" erschienen 1928. Im Manuskript, in dem ich oft lesen durfte, lagen die Ausarbeitungen für weitere große Abschnitte vor, von denen es Gunkel noch vergönnt war, das „Danklied des Einzelnen" und die „Weisheitsdichtung in den Psalmen" ganz und das „Prophetische in den Psalmen" zu einem Drittel zu vollenden. Und dann kam mit zunehmendem Leiden die schmerzliche Erkenntnis, daß seine Kräfte nicht mehr ausreichten, und damit die Notwendigkeit, die Weiterführung des Werks anderen Händen anzuvertrauen. Begrich, dem Gunkel noch bis Weihnachten 1931 bei der Weiterarbeit mit seinem Rat zur Seite stehen konnte, hat es meisterlich verstanden, dem Standpunkt und der Betrachtungsweise seines Lehrers gerecht zu werden und damit die Einheitlichkeit des Ganzen zu wahren. Seiner Feder verdankt der Leser vor allem die Behandlung der kleineren Gattungen (Segens- und Fluchworte; Wallfahrtslied; Siegeslied; Danklied Israels; Legende; Tora), Mischungen, Wechselgedichte und Liturgien und die allgemein einleitenden Paragraphen über Geschichte der Psalmenforschung, Sammlung der Psalmen und, wofür von Gunkel eine Liste der Deutungen der musikalischen Termini vorlag, die Überschriften der Psalmen. Einzelnes herauszugreifen ist bei der Fülle schwierig; jedoch möchte ich wenigstens hinweisen auf die groß angelegte und sorgsam abwägende Beurteilung der Mowinckelschen Theorie vom Thronbesteigungsfest Jahwes als Ausgangspunkt der Eschatologie, auf die Auseinandersetzung mit H. Schmidt, Gebet des Angeklagten (vgl. OLZ 1929 Sp. 856/9), auf die Datierung der Königspsalmen in vorexilische Zeit und den Nachweis, daß bei den „Klageliedern des Einzelnen" wahrscheinlich schon vor dem Exil die innere kultische Bindung und das äußere Gebundensein des Gebets an die heilige Stätte (vgl. z. B. Ps. 61) sich zu lockern begannen. Wir schließen mit dem Wort Begrichs im Geist des Verewigten: „Möchte das vollendete Werk das Verständnis und die Liebe für die Psalmendichtung des ATs vertiefen und fördern!"

---

1. **Sellin**, Prof. D. Dr. Ernst: **Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage.** I: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. II: Theologie des Alten Testaments. Leipzig: Quelle & Meyer 1933. (XII, 152 S. und VIII, 139 S.) 8°. Je RM 3 —; Lw. RM 4 —.
2. **Toussaint**, Prof. C.: **Les Origines de la Religion d'Israël.** L'ancien Jahvisme. Paris: Paul Geuthner 1931. (V, 384 S., 24 Taf.) gr. 8°. 100 Fr. Bespr. von Curt Kuhl, Berlin-Frohnau.

1. In unserer Zeit eine alttestamentliche Theologie zu schreiben ist nur möglich und berechtigt, wenn man, wie der Herr Verfasser, sie ganz eng an das Christentum heranzieht und sich die Aufgabe setzt, die religiöse Lehre und den Glauben aus den vom 5. bis 2. vorchristlichen Jahrhundert gesammelten und für heilig erklärten Schriften der jüdischen Gemeinde zu schildern, soweit sie als Voraussetzung und Grundlage des Evangeliums anzusehen sind. Im ersten Band behandelt Sellin die Religionsgeschichte. Ausgangspunkt ist die von allen anderen altorientalischen prinzipiell verschiedene, von Mose am Sinai-Horeb gestiftete Religion, die sich gründet auf dem Erlebnis der Rettung aus Ägypten und sich dokumentiert in einem neuen Gottesglauben, der sich umgestaltend auswirkte auf Sitte, Recht und Kult. Aus dieser trotz aller Vorsicht doch wohl etwas zu ideal gesehenen Religion ist dann auf kanaanäischem Boden die jahwistisch national und territorial umgrenzte Kultreligion geworden, die Rudimente altsemitischen (hebräischen) Heidentums (Dämonen- und Geisterglauben, Seelen- und Ahnenglauben, Unterscheidung von Rein und Unrein, Beschneidung und Zauberei) in sich aufnahm und naturgemäß hineingezogen werden mußte in den Strudel der kanaanäischen Kultur und Religion, was sich auswirkte zwar nicht gerade in einem Abfall zu den Baalen (wie es deuteronomistische Übertreibung hinstellt), wohl aber deutlich in Erscheinung tritt in der Ver-Baal-isierung Jahwes, im Höhen- und Tempeldienst, in künstlichen Objekten der Baals- und El-Verehrung, wie Mazzeben, Ascheren, künstlichen Altären im Gegensatz zum unbehauenen Altar der Mosezeit (Exod. 20, 35) und im kanaanäischen Gepräge des Kult (Unmäßigkeit, Qedeschen, Menschenopfer). Trotz all dieser Einflüsse und der durch das Königtum erfolgenden Säkularisierung des ganzen Volkslebens behauptete sich doch die mosaische Religion, die in Kanaan andererseits auch positive Weiterbildung erfuhr

(Weiterbildung der Vorschriften über Sitte, Recht und Kultus; Bildung religiöser Charaktergestalten: Nasiräer, Rekabiter, Nebiim; Umwandlung mythologischer und polytheistischer Stoffe; Eschatologie und Jahweherrschaft?). So sieht Sellin im Gegensatz zur früheren „eingeleisigen Darstellung" drei recht verschiedene Schichten: a) „die sog. altisraelitische Volksreligion, ein buntes Gemisch von Jahwe-, Baal- und Elreligion in Sitte, Kult und Lehre, die sicher bei den breiten Massen der Bürger und Bauern die herrschende war; b) die offizielle „Priesterreligion", besonders an den Königshöfen, mit ausschließlicher Jahweverehrung, in welche aber „ganze Komplexe kanaanäischer Vorstellungen und Bräuche" eindrangen, wobei dieses Eindringen im eigensten Interesse oft sogar selbst gefördert wurde, und c) „die alte reine Jahwereligion von Sinai, in den neuen Verhältnissen und Umgebungen nur noch vereinzelt vertreten in kleinen konservativen Kreisen, die sich gegensätzlich zu allen Neuerungen verhielten" (S. 57). Die Vertreter dieser dritten Schicht sind die Propheten, über die nach großen zeitlichen Gesichtspunkten (syrische Periode: Elia, Micha ben Jimla, Elisa; assyrische Periode: Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Zefanja, Nahum; babylonische Periode: Habaquq, Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaja und persische Periode: Haggai, Sacharja, Tritojesaja, Maleachi, Joel) gehandelt wird. Die nationale Kultreligion, welche die prophetische Mosereligion immer wieder überwucherte und zurückdrängte, entwickelte sich gerade unter ihrem Einfluß zu einer neuen, wenn auch ungewollten, Stufe: der jüdischen Gesetzesreligion, dem Judaismus. Seine ältere Periode wird charakterisiert durch das Deuteronomium, Exil, Neuaufrichtung der jüdischen Gemeinde und Esra und Nehemia (Priesterkodex, Chronik, Psalter, Weisheitsliteratur in Prov 1—9 und Hiob, Universalismus im Jonabuch), während der spätere Judaismus, beginnend mit der Griechenherrschaft Alexanders, in der Weisheitsliteratur (Qohelet und Sirach), in der Apokalyptik (Daniel, Henoch, Bilderreden, IV: Esra usw.) und im alexandrinischen Judentum (Septuaginta, Sap. Sal. und Philo) seinen literarischen Niederschlag findet, wobei seine Exponenten im Pharasäismus, Sadduzäismus, Essenismus und in den Schriftgelehrten zu erblicken sind.

Diese ganze religionsgeschichtliche Skizze hat aber, wie Sellin mit Recht betont, nur dann ein Heimatrecht in der christlichen Theologie, wenn sie nicht isoliert bleibt, sondern engstens mit einer Theologie des Alten Testaments (im oben genannten Sinne) verbunden wird. Der Darstellung dieser ist das zweite Bändchen gewidmet, das unter drei ganz großen Gesichtspunkten: Gott und sein Verhältnis zur Welt (S. 3—56), der Mensch und seine Sünde (S. 57—75), göttliches Gericht und Heil (S. 75—135), all das behandelt, was für Jesus und die Apostel „als Offenbarung des von ihnen verkündeten Gottes anerkannt" worden ist. So sieht Sellin mit Recht die Aufgabe der AT.lichen Theologie darin, die dem Alten und dem Neuen Testamente gemeinsame „geistig-religiöse Welt herauszustellen und systematisch" zu behandeln. Es kommt Sellin nicht darauf an, die Fülle gegensätzlicher Gedanken innerhalb der AT.lichen Religion in ein dogmatisches System zu bringen, sondern „die religiöse Strömung in ihr, die seit Mose hinzielt auf die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, herauszuheben und systematisch zur Darstellung zu bringen" (S. 3). Und diese großen Linien versteht Sellin unter bewußtem Beiseitelassen des Nebensächlichen und Unbedeutenden meisterlich zu zeichnen: „die nationale Kultreligion und die sittlich-universale Prophetenreligion, die sich periodenweise fast wie zwei verschiedene feindliche Religionen gegenüber gestanden haben, zwischen denen aber auch immer wieder, da sie aus einer Wurzel hervorgegangen waren, Brücken geschlagen, Kompromisse geschlossen sind, bis sich ihre Wege durch das Evangelium Jesu endgültig geschieden haben" (S. 75).

Beide Bändchen sind als Studentenbücher gedacht; aber sie sind weit mehr. Auch der Fachgelehrte wird manche Anregung und Bereicherung aus ihnen schöpfen können. Eine Fülle von Problemen ist hier auf knappem Raum behandelt, der leider die oft gern gewünschte eingehendere Begründung nicht zuließ. Ansprechend — um nur einiges zu nennen — ist die Deutung des *terafim* (I. S. 49); zu I, S. 113 und II, S. 133ff. hätte unbedingt jetzt Ebeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier I 1931 eingearbeitet werden müssen. Naturgemäß wird man dem Herrn Verfasser nicht immer beipflichten können; so erregt vor allem die überaus hohe Bewertung der Mosereligion Bedenken, auch die Auffassung vom Messias wird nicht überall Zustimmung finden, ebenso auch nicht der ganze Religionsablauf von Mose bis Jesus, wie Sellin es darstellt. Aber das ist von keiner Behandlung dieser oft und heiß umstrittenen Probleme zu erwarten. Ich persönlich bin dem Verfasser dankbar, daß er hier in seiner bekannten glänzenden Diktion eine Darstellung gegeben hat, die man auch dem gebildeten Laien in die Hand geben kann, damit er daraus sich selber ein Urteil über das heiß umstrittene Alte Testa-

ment und die israelitisch-jüdische Religion zu bilden in den Stand gesetzt wird.

2. Eine andere Beurteilung der Jahwereligion für die ältere Zeit („durant la période qui va de Moïse à l'avènement du prophétisme hébreu") gibt Toussaint in seiner groß angelegten und umfassend durchgeführten Untersuchung. Zwar ist diese Arbeit schon vor längerer Zeit erschienen und entspricht in manchen Einzelheiten nicht immer ganz dem gegenwärtigen Stande der Forschung (so muß jetzt das Urteil über den Auferstehungsglauben der Babylonier auf Grund der neuen Untersuchungen von Ebeling, „Tod und Leben" korrigiert werden; zur Landnahme und zum Gott der Väter haben wir durch Alts ausgezeichnete Untersuchungen neue Erkenntnisse erhalten; zur Tradition der Kultorte ist jetzt die ansprechende kleine Schrift von Zimmerli über die Tradition von Beerseba zu vergleichen); gleichwohl halten wir es für unsere Pflicht, auch jetzt noch auf Toussaints Studie nachdrücklich hinzuweisen. Den besonderen Wert und das besondere Verdienst sehen wir darin, daß T. die ersten Entwicklungsstufen der Jahwereligion ganz stark hineinstellt in ihre geistige Umwelt und unter Aufbietung alles nur zugänglichen literarkritischen, archäologischen und sonstigen religionsvergleichenden Materials den Jahweglauben in seiner ihm eigenen Besonderheit sowohl wie auch in seiner Berührung mit den anderen vorderasiatischen Religionen darstellt: „Celui qui devait devenir ‚le Dieu unique et absolu de l'univers' ne fut d'abord qu'un dieu de tribu, puis un dieu national et même le plus national des dieux palestiniens. Le germe de monothéisme qu'il porte en lui, à l'origine, est à peine sensible et ne viendra à éclore qu'au terme d'une longue évolution, après les luttes des prophètes et les épreuves de l'exil babylonien. Jusque-là, Israël ne dépasse pas de beaucoup l'hénothéisme courant des autres nations; dans son ensemble, il reste polythéiste et ne s'élève pas plus haut, comme croyances ou pratiques religieuses, que les peuples qui l'entourent." Anhangsweise folgen eine umfassende Inhaltsangabe und Literaturübersicht; einzelne Quellen, teils vollständig, teils im Auszuge, werden bequem in französischer Übersetzung zugänglich gemacht und werden dem Leser ebenso willkommen sein wie die recht guten Abbildungen.

Ysander, Torsten: Studien zum B'eštschen Ḥasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart. Inaugural-Dissertation. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln [1933]. (XXII, 430 S.) gr. 8°. = Uppsala Universitets Årsskrift 1933, Teologi, 2. 14 Kr. Bespr. von G. Scholem, Jerusalem.

Das vorliegende Werk versucht eine Analyse des ursprünglichen Ḥasidismus der Mitte des 18. Jhts. In einer Fülle von Einzeluntersuchungen werden der historische Hintergrund des Ḥasidismus, seine religiösen Prinzipien, wie sie sich in seinen theoretischen Lehren und seiner spezifischen praktischen Frömmigkeit ausdrücken, und endlich seine religionsgeschichtliche Stellung untersucht. Das Bemühen des Autors, in gewissem Maße auf die Originalquellen der ḥasidischen Literatur zurückzugehen, ist hierbei außerordentlich anzuerkennen. Für die praktische Frömmigkeit der Ḥasidim hat sich der Verfasser auf Fragebogen und persönliche Erfahrungen und Erkundigungen gestützt. Es muß freilich gesagt werden, daß deren Wert für die von ihm erstrebte Analyse nicht des späteren, sondern des ursprünglichen Ḥasidismus, wie er bei Israel Baal Schem und dessen Schülern auftritt, mehr als zweifelhaft ist. Dafür hätten ganz andere Quellen herangezogen werden müssen. In der Tat überschreitet der Verf. andauernd die Grenzen, die er sich gesetzt hat, und spricht über Dinge, die sich großenteils erst später entwickelt haben, speziell nach dem Übergang großer Gruppen des polnischen Judentums zum (ursprünglich podolisch-wolhynisch verwurzelten) Ḥasidismus.

Es ist hier nicht der Ort, auf Details einzugehen. In vielen der Analysen der Grundbegriffe dieser ḥasidischen Welt steckt fruchtbare Erkenntnis, und auch da, wo der Autor irrt, läßt sich der Wille zu genauem Eindringen in den Gegenstand feststellen. Völlig verfehlt freilich sind leider auch hier, wie schon bei seinen Vorgängern in der Literatur über den Ḥasidismus, die grundsätzlichen Betrachtungen über das Kabbalistische im Ḥasidismus. Der Autor erklärt es als seine Absicht, „das Nicht-Kabbalistische" im alten Ḥasidismus aufzusuchen. „Dasjenige, was im Ḥasidismus direkt aus dem Gemeingut der kabbalistischen Vorstellungen entnommen oder ihnen nachgeahmt ist, wird beiseite gelassen, sofern es nicht beachtet werden muß, um der Zeichnung der eigenen Anschauung des Ḥasidismus Fülle und Klarheit zu geben." Diese letzte Einschränkung macht aber, wie die Lektüre des Hauptteils des Buches eindringlich lehrt, den Hauptsatz und erst recht gar die Hauptabsicht, das Nicht-Kabbalistische herauszuanalysieren, illusorisch. Jenes „Nichtkabbalistische" in den Lehren des alten Ḥasidismus existiert nämlich gar nicht; es ist ein Phantasieprodukt einiger moderner Forscher, die die kabbalistische Literatur nicht

kennen und daher nach reiner Willkür irgendwelche Dinge als „kabbalistisch" oder „hasidisch" klassifizieren. Natürlich ist es denn auch Ysander nicht gelungen, irgend etwas wirklich Nichtkabbalistisches in den Grundlehren der ḥasidischen Theologie zu entdecken. Wo er es doch tut, ist es reine Illusion, die weitere Quellenstudien in der kabbalistischen Literatur, und speziell in den vorḥasidischen kabbalistischen Moralbüchern, ihm schnell zerstören würden. All diese Dinge, wie z. B. die in den ḥasidischen Büchern übliche Auffassung der Lehre vom צמצום, über deren angeblichen Kontrast zu „der" kabbalistischen sich der Autor ganz unfundierte Ideen gemacht hat, stehen lange vorher schon in den Büchern der Kabbalisten gedruckt. Und wenn auch heute sie niemand liest, jene alten Ḥasidim haben sie recht eifrig gelesen. Um das „Nichtkabbalistische" hier zu entdecken, müßte man immerhin zu bestimmen imstande sein, was das Kabbalistische ist, und dazu muß der Forscher, wohl oder übel, den Weg zu den Quellen gehen. Daß die Vorgänger Ysanders, die es leichter gehabt hätten, das nicht getan haben und dadurch schon einen Kodex von Vorurteilen geschaffen haben, dessen Einfluß auch er sich nicht entziehen kann, mag manches hier entschuldigen.

Stummer, Prof. D. Dr. Fridericus: **Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia,** quas recensuit et notis illustravit. Serius prima. Bonn: Peter Hanstein 1935. (VI, 94 S.) gr. 8° = Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens, ed. B. Geyer et Joh. Zellinger, Fasc. XLI. RM 4 —. Angez. von Peter Thomsen, Dresden.

Mit großem Geschick hat der Verf. aus den Schriften des hl. Hieronymus die für die Geschichte und Landeskunde Palästinas wichtigsten ausgewählt, nämlich die Briefe 46 (Paula und Eustochium an Marcella), 108 (Epitaphium S. Paulae), 129 (an Dardanus) sowie Stücke aus dem Kommentar zu Ezechiel (47, 15—20) und aus den Briefen 58 (an Paulinus) und 147 (an Sabinianus). So ist das Heft eine wertvolle Ergänzung zu den Sammlungen der Pilgerreisen von Tobler und Geyer. In den erläuternden Anmerkungen erweist sich der Verf. als genauer und scharfsinniger Kenner des alten und neuen Palästina. Dabei werden auch alle anderen einschlägigen Fragen, wie die nach dem richtigen Wortlaut des Hieronymus oder nach dem von ihm benutzten Bibeltexte gebührend berücksichtigt. Möge darum dieses hervorragend nützliche Hilfsmittel recht bald eine ebenso reichhaltige und zuverlässige Fortsetzung finden.

Semitistik, Islamistik.

Torrey, Charles Cutler: **The Jewish Foundation of Islam.** New York: Jewish Institute of Religion Press, Bloch Publishing Co. 1933. (IX, 164 S.) 4° = The Hilda Stich Strook Lectures (established 1927) at the Jewish Institute of Religion. Bespr. von Johann Fück, Dacca.

In dem vorliegenden Buch unternimmt Torrey den Versuch, die Entstehung des Islams durch die Annahme zu lösen, daß der Prophet bereits in Mekka durch jahrelangen Verkehr in der jüdischen Gemeinde das „meiste und Beste" (S. 67, 7) von dem, was im Koran steht, sich angeeignet habe (S. 97, 6; 61, 4; 54,8; 45 oben), so daß also das arabische Judentum die eigentliche Grundlage des Islams bilde (S. 154 unten). Aus dem jüdisch-arabischen Dialekt, behauptet T., habe Mohammed alle biblischen Eigennamen (S. 49, 17) und viele Termini übernommen. Vielleicht habe er sogar Aramäisch gelernt (S. 39f.) und z. B. die jüdische Anthologie gelesen, welche T. für die Hauptquelle von Sure 18 ansieht (123, 4; 125, 21). Auch ein gelehrter Rabbi aus Babylon (auf den T. Sure 16, 105 bezieht) soll ihn unterrichtet haben und für einige Syrismen im Koran verantwortlich sein (S. 43f.). Dieser Umgang im mekkanischen Judenviertel sei so stark gewesen, daß der Prophet für „a promising convert" galt (S. 45). Von Anfang an sei ihm bekannt gewesen, daß der Prophet Abraham durch Ismael der Vater der Araber und durch Israel der Begründer von Judentum und Christentum sei, und vielleicht habe seine eigene Prophetie davon ihren Anfang genommen (S. 102). Alle Leitgedanken der älteren Suren seien jüdisch (S. 54, 12; 60, 12); auch die Erzählungen des Korans stammten hauptsächlich aus Bibel und Midrasch (S. 63). Als dann, noch in Mekka (S. 97), der Bruch mit den Juden erfolgte, brach er doch nicht mit dem Judentum: für seine Gesetzgebung blieb das jüdische Vorbild maßgebend (S. 130f.). Christliche Einflüsse dagegen lehnt T. entschieden ab. Schwerlich habe der Prophet je Christen zu Rate gezogen (S. 55 unten), sicher niemals im längeren Verkehr mit ihnen gestanden (S. 60 unten). Mancherlei, was gemeinhin für christlich gilt, glaubt T. auf das Judentum zurückführen zu können, z. B. die Vigilien (S. 82). Alles Christliche im Koran stammt nach ihm vielmehr entweder aus jüdischer Quelle oder war damals Gemeingut der arabischen Bildung (S. 73). Vor allem soll alles, was im Koran über Jesus gesagt wird, von Juden stammen; auch die wenigen neutestamentlichen Zitate hätten sie ihm zugetragen (S. 57f.). Nur zögernd gibt T. die Möglichkeit (nicht Wahrscheinlichkeit) christlichen Einflusses zu (S. 50; 64; 82, Anm. 35; 144, 5). Wo er nicht bestritten werden kann, sucht er ihn wenigstens auf die spätere Zeit zu verschieben (S. 137 unten und Anm. 66; 154). In engem Zusammenhang mit seiner Theorie

vertritt T. noch die Thesen, daß Mohammed den Koran mit eigner Hand und im wesentlichen so, wie wir ihn besitzen, niedergeschrieben habe (S. 37; 93), und daß die Chronologie der Suren auf eine ganz neue Basis gestellt werden müsse (S. 92ff).

Einen zwingenden Nachweis für die Behauptung, daß in Mekka eine starke und gelehrte Judengemeinde gesessen habe, vermag T. (der die Lücken unserer Überlieferung offen eingesteht) nicht zu führen. Sein wiederholter Hinweis auf den Gesamteindruck, den die ältesten Suren machen, kann diesen Beweis nicht ersetzen; denn er selbst muß zugeben, daß ihre Leitgedanken ebenso christlich wie jüdisch sein können; weshalb M. diese Vorstellungen sich nur allmählich habe aneignen können, und zwar nur im Umgang mit Juden (S. 60f.), ist nicht einzusehen; will man schon versuchen, ein unmittelbares Vorbild für diese Vorstellungen nachzuweisen, so bietet Andraes Annahme, der Prophet habe einmal einer christlichen Missionspredigt gelauscht, eine bessere Erklärung, weil sie der auch von T. zugegebenen Originalität des Propheten den größten Spielraum läßt und den nötigen Abstand von Juden- und Christentum wahrt. Von einem langjährigen Verkehr mit Juden kann schon deshalb keine Rede sein, weil andernfalls der Koran eine ganz andere Kenntnis des Judentums verraten müßte. T. selbst gibt zu, daß anfänglich zwischen Juden- und Christentum kaum ein Unterschied gemacht werde (S. 64). Ja, er redet von „blunders" (S. 126), von einer „travesty of Hebrew history" (S. 42), von chronologischen Verstößen und Verwechslungen im Koran (S. 70, 13; 117, 22). Die Behauptung, Mohammed sei ein verschlossener Mensch gewesen, der von seinen Lehrern nur übernahm, was ihm paßte (S. 41f.), ist eine Verlegenheitsauskunft, die T.s eigenen Voraussetzungen widerspricht. Für die Tatsache, daß der Koran auf die Schriftpropheten des Alten Testaments keine Rücksicht nimmt, hat T. nur die schwerlich noch als wissenschaftlich anzusehende Äußerung „they were utterly beyond his comprehension and outside his interests" (S. 67). Nicht weniger verfehlt sind seine Betrachtungen über die koranischen Erzählungen und ihre Vorbilder. In völliger Verkennung ihres Wesens (ich darf auf OLZ 1934, 73ff. verweisen) verwechselt T. sie mit Kurzgeschichten (S. 107f.), findet sie „uninspired and uniformly wearisome" (S. 108), spricht gar von „Gabriel's manner of spoiling a good story" (S. 111) und bahnt sich erst am Schluß den Weg zur Anerkennung von „the prophet's great achievement" (S. 126). Ad absurdum aber führt T. seine Theorie, wenn er für die Christologie des Korans mit ihrer Lehre von der jungfräulichen Geburt und dem Logos Mohammeds jüdischen Hauslehrer verantwortlich machen will, der seinem Schüler aus Angst, ihn an die Christen zu verlieren, soviel vom Christentum erzählt habe, als dieser aus politischen Gründen zu hören wünschte (S. 78f.).

Die Koranforschung der letzten Jahre hat immer mehr zu der Einsicht geführt, daß der Urislam als eine durchaus selbständige und originale Schöpfung des Propheten anzusehen ist. Das schließt nicht aus, daß auf ihn die religiösen Vorstellungen seiner Umwelt eingewirkt haben. Ob diese Einwirkungen jeweils bis in alle Einzelheiten aufgezeigt werden können, bleibe dahingestellt. Jedenfalls sind sie verwickelter, als daß sie sich durch ein Schlagwort wie das vom „arabischen Judaismus" lösen ließen.

Bergsträßer, G. †: Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ginnī. München: Verlag der Bayer. Akademie der Wissensch., in Komm. bei C. H. Beck, München 1933. (92 S.) gr. 8° = Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissensch., Philos.-histor. Abt., Jahrg. 1933, H. 2. RM 6 —. Bespr. von Johann Fück, Dacca.

Es war ein Lieblingsgedanke des inzwischen durch einen vorzeitigen Tod der Wissenschaft entrissenen Verfassers, in einem Apparatus criticus die Varianten zum offiziellen Korantext in möglichster Vollständigkeit vorzulegen. Ein solches Unternehmen, schwierig und umständlich wegen der Unübersichtlichkeit des weitschichtigen Stoffes, setzt als Vorarbeit die Sammlung aller Lesarten aus Teilgebieten des einschlägigen Schrifttums voraus, und als eine solche kann die vorliegende Schrift angesehen werden. In ihr legt B. in lateinischer Umschrift alle in Ibn Ginnī's (gest. 392 h.) *Kitāb al-Muḥtasab*, einem hauptsächlich auf Ibn Muǧāhid's (gest. 324 h.) *Kitāb al-Šawāḏḏ* beruhenden, aber aus anderen Quellen ergänzten grammatisch-lexikalischen Werke, mitgeteilten Lesarten nebst Ibn Ginnī's kritischen Bemerkungen zu ihnen und mit einer Auswahl seiner sonstigen Erklärungen vor. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (S. 1—14) und der arabische Text von Ibn Ginnī's Vorrede; den Beschluß (S. 78—92) bildet ein Register aller in den Auszügen genannten Koranleser und Überlieferer.

Unter dem Fachausdruck *šāḏḏ* verstehen Ibn Muǧāhid und Ibn Ginnī eine Lesart, die nicht durch die Autorität eines der koranischen „Sieben Leser" gedeckt ist, sondern auf einen andern Urheber zurückgeht. Daß diese nichtkanonischen Lesarten nicht völlig der Vergessenheit anheimfielen, verdanken sie im wesentlichen dem Interesse, das Philologen und philologisch interessierte Koranausleger an ihnen nahmen. Auch Ibn Ginnī hat aus

den von Ibn Muǧāhid gesammelten *šawāḏḏ* nur diejenigen aufgenommen, die ihm sprachlich interessant erschienen (S. 17 Z. 80ff.), und seine Sammlungen können z. B. aus Zamaḫšarī's *Kaššāf* (der übrigens den *Muḥtasab* stark benutzt hat, während dieser nach Bergsträßers Beobachtung [S. 8f.] „in der eigentlichen Lesartenliteratur so gut wie unberücksichtigt geblieben" ist) bedeutend vermehrt werden. Doch bietet Ibn Ǧinnī's Werk den großen Vorteil, daß zu jeder Lesart durchweg ihr Urheber angegeben ist, während Zamaḫšarī, der zwischen kanonischen und nichtkanonischen Lesarten keinen Unterschied mehr macht, häufig die Lesarten anonym anführt.

Unter den von Ibn Ǧinnī mitgeteilten Lesarten verdienen die etwa 180 eigentlichen Varianten, d. h. Abweichungen vom offiziellen 'Uṯmānschen Konsonantentext, besondere Beachtung. B. hat diese Stellen im Register durch ! hervorgehoben. Ein Drittel von ihnen entfällt auf die vor'uṯmānschen Rezensionen des Ibn Mas'ūd und Ubaij (Abū Mūsā wird nur einmal genannt), die übrigen dürfen dagegen als Varianten zum 'Uṯmāntext angesehen werden. Freilich sind die meisten Abweichungen sachlich belanglos (Wechsel in Kasus, Numerus, in der Konjugation, Ersatz durch Synonyma). Mehrfach werden grammatische Unebenheiten (z. B. 4, 162; 5, 69; 10, 71; 13, 12; 18, 38) beseitigt. Manche verdanken dogmatischen (z. B. 2, 137; 2, 158; 3, 159) oder exegetischen Bedürfnissen ihre Entstehung (z. B. 16, 103; 24, 27; 54, 1; 65, 1). Vor allem häufen sie sich bei strittigen Wörtern (z. B. 2, 184; 5, 60; 7, 165; 12, 72; 22, 36. 40). Den Sinn stark ändernde Varianten sind verhältnismäßig selten (z. B. 3, 18; 4, 117; 27, 8; 36, 38; 37, 123. 130; 50, 19; 97, 4). Zusätze finden sich in 2, 127; 3, 175; 6, 93; 10, 71; 24, 33; 25, 77; 34, 14; 39, 3; 46, 24; 53, 58.

Mit schmerzlichem Bedauern scheiden wir von der sorgsamen Arbeit, die erneut zeigt, welch schweren Verlust insbesondere die Koranwissenschaft durch den Tod Bergsträßers erlitten hat.

Ikbal Ali Shah, Sirdar: **Islamic Sufism.** London: Rider & Co. [1933]. (299 S.) 8°. 12 s. 6 d. Angez. von R. Paret, Heidelberg.

Der Verfasser, ein bekannter mohammedanisch-indischer Schriftsteller, sucht in diesem seinem neuesten Buch in das Wesen und in die weltanschaulichen und geschichtlichen Voraussetzungen der islamischen Mystik einzuführen. Die Tatsache, daß er sich selber als Sufi bekennt — er scheint ein Anhänger des Naqšbendi-Ordens zu sein —, macht das Werk auch für Außenstehende interessant. Besonders beachtenswert sind in dieser Hinsicht seine Ausführungen über den Weg der mystischen Initiation und über die Methodik der Ekstase (S. 163ff.).

Ganz befriedigend ist diese moderne Selbstdarstellung des Sufismus allerdings nicht ausgefallen. Einmal läßt die Disposition zu wünschen übrig: Das Mosaik der einzelnen Abschnitte reimt sich schwer zu einem einheitlichen Bild zusammen. Ferner ist es nicht immer klar, wieweit der Verfasser das Gedankengut, das er mitteilt, sich geistig angeeignet hat. Man möchte in einem derartigen Werk mehr die eigenen Ansichten des Autors kennenlernen, als diejenigen früherer Autoritäten — mehr Produktion und weniger Reproduktion. Schließlich ist es auch noch zu bemängeln, daß der Verf. beim Zitieren seiner Gewährsmänner und Quellen manchmal etwas zu knapp ist. Zum mindesten hätte bemerkt werden sollen, daß die Übersetzung der großen Abschnitte aus Huǧwīrī (S. 242—54: The Value of Poverty; S. 255—84: Music in Sufism) von Nicholson stammt (Gibb Memorial Series 17, S. 19ff. und 393ff.).

Westermarck, E.: Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. London: Macmillan & Co. 1933. (VIII, 190 S.) 8°. 8 s. 6 d. Bespr. von Johann Fück, Dacca.

Der bekannte Soziologe, dem wir bereits das zweibändige *Ritual and Belief in Morocco* (1926) verdanken, schenkt uns hier eine knappe, auf eigener Anschauung beruhende Darstellung abergläubischer Bräuche und Vorstellungen, die unter den Mohammedanern Marokkos lebendig sind. (Mit dieser Einschränkung ist der Titel zu verstehen; andere islamische Länder werden nur gelegentlich berücksichtigt.) Welche Grenzen W. sich dabei gezogen hat, ist aus den Kapitelüberschriften ersichtlich: The Jinn, The Evil Eye, The Curse, Holiness: Its prevalence; Holiness: Its manifestations and sensitiveness; Berber and Roman survivals in Ritual. Gelegentlich bringt er Parallelen aus der abendländischen Fachliteratur, vereinzelt auch solche aus arabischen Quellen, soweit sie in Übersetzungen vorliegen. Vor allem jedoch bemüht sich W. um die Aufhellung des ursprünglichen Sinns der Bräuche und die Erklärung der ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen. Besonders hervorgehoben seien seine Ausführungen über die Rolle, welche der zur Abwehr erhobenen Hand (und dann der Fünfzahl überhaupt) und ferner (nach dem Grundsatz similia similibus) dem Auge als Abwehrzauber gegen das böse Auge zukommt. Daran knüpft W. weitgehende Folgerungen bezüglich des magischen Charakters gewisser Ornamente der islamischen Kunst. Lehrreich sind auch die Beispiele zum Nachweis der von W. nachdrücklich betonten Auffassung der *baraka* als eines Stoffes, der durch andere Stoffe beeinträchtigt werden kann. Mit Hilfe eines guten Schlagwortverzeichnisses lassen sich alle Einzelheiten leicht auffinden. Wer an Marokko, sei es als Islamforscher oder als Volkskundler, interessiert ist, wird das flott geschriebene Buch, das noch den Reiz des gesprochenen Worts verspüren läßt, mit Gewinn und Genuß lesen.

Mittwoch, Eugen: **Die amharische Version der Soirées de Carthage.** Mit einer Einleitung: Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jahrhunderts. Berlin: W. de Gruyter & Co. 1934. (XI, 192 S.) gr. 8° = Abessinische Studien, hrsg. von E. Mittwoch, H. 2. RM 12 —. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

Die Soirées de Carthage sind eine um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von dem Abbé Bour-

gade verfaßte Schrift, die der christlichen Mission unter den Mohammedanern dienen sollte. Sie ist in Form eines Dialogs, in dem sich auf christlicher Seite eine Nonne und ein Priester, auf muslimischer Seite ein Mufti und ein Kadi unterhalten; zum Schlusse treten auch noch ein Derwisch, ein christlicher und ein muslimischer Diener auf. Natürlich soll die Überlegenheit des christlichen Glaubens über den muslimischen bewiesen werden; dabei wird der Islam nicht immer ganz richtig dargestellt, obwohl der Verf. sich meist einer ruhigen Sachlichkeit bemüht und ohne leidenschaftlichen Fanatismus schreibt. Diese Schrift wurde im Jahre 1852 von dem italienischen Pater Giusto da Urbino, der lange in Abessinien lebte, ins Äthiopische übersetzt, wie in einem Nachwort ausdrücklich gesagt wird. Von dieser äth. Übersetzung ist bisher keine Handschrift bekannt geworden; sie wurde aber, sicher auf Veranlassung des P. Giusto da Urbino oder unter seiner Mitwirkung, ins Amharische übertragen. Von dieser Übertragung brachte Aleka Taje, der am Berliner Sem. f. Orient. Sprachen lehrte, eine Handschrift nach Europa; und von dieser Hs nahm E. Mittwoch eine Abschrift, die er erstmalig in den Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen XXXII (1929), II. Abt. veröffentlichte (auch selbständig erschienen mit amhar. Titel: መጽሐፈ፡ተካሕዶ፡በሃይማኖት፡ወይም፡ዘሙፍቲ፡ አሳተመው፡ፕሮፈሶር፡ሚትቦሕ።). Eine deutsche Übersetzung dieses Textes gab er in denselben Mitteil. XXXV (1932), II. Abt. Text und Übersetzung sind nun in dem hier angezeigten Buche vereinigt, nachdem sie vom Verf. revidiert und überarbeitet worden sind; daß beide in jeder Hinsicht gründlich und zuverlässig hergestellt sind, braucht kaum gesagt zu werden, möge aber doch hervorgehoben sein.

Die Sprache des Textes ist ein gutes literarisches Amharisch. Bei Ausdrücken, die dem religiösen oder theologischen Sprachgebrauch entnommen sind, waren natürlich vielfach die äth. Formen nicht zu vermeiden, wie ja auch in den neuarabischen Dialekten solche Wörter oft eine „literarische" Form haben, also *mots savants* sind. So findet sich መምለኬ፡ ጣዖት 93$_{14}$, pl. መምለክያነ ፡ ጣዖት 52$_{10}$, 90$_{8}$ v. u. ff., aber auch amharisiert ጣዖታትን ፡ የሚያ መልኩ 66$_{5}$, 68$_{5.6}$; vgl. auch አምልኮ ፡ ጣዖት 52$_{4}$, አምልኮተ ፡ ጣዖት 90$_{2}$ v. u. Ferner መጽ ሐፈ ፡ ብርሃን 53$_{2}$; መናፍቃን ፡ ክርስቲያን 55$_{4-5}$; ፈላስያን 84$_{9}$ v. u.; ፀወነ ፡ ቃሙስ 79$_{6}$ v. u.; ጋኔ ናዊ 80$_{2}$ v. u.; ብሔረ ፡ ቊራን 52$_{6}$ usw. Aber auch Ausdrücke, die in den Formen der Umgangssprache häßlich klingen würden, werden gelegentlich durch äth. Formen oder Wörter gewissermaßen auf ein höheres Niveau gehoben oder umschrieben; so, wo es sich um Dinge des Geschlechtslebens handelt. Man vergleiche ሥርዓተ ፡ ዝሙት 69$_{1}$; ዘማ ውያን 69$_{3}$; ዘማውያት 44$_{16}$; ፈሐል 41$_{14}$. Wenn nun 69$_{3}$ v. u. die Nebenfrauen des Propheten Muhammed von dem Christen ጋለሞቶች ፡ ምሽቶች „Hurenweiber" genannt werden, so kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der abessinische Übersetzer hier absichtlich einen verächtlichen Ausdruck angewendet hat; an anderen Stellen wird das gewöhnliche Wort für „Nebenfrauen" ቁባቶች gebraucht, vgl. 68$_{18}$, 71$_{4}$. — Zu den äth. Formen gehört auch ያፈ ፡ ግብጽ „Vogel Ägyptens", 63$_{7}$ v. u., als Bezeichnung für den „Pfau" (hier u. 71$_{4}$ v. u. ጣዖስ, sonst ጣዎስ, s. Dillmann s. v.; vgl. طاؤس und طاووس). Hier soll „ägyptisch" wohl nur „ausländisch" bedeuten, wenn nicht eine Verschreibung für ህንድ „Indien" vorliegt; im Griech. heißt der Pfau gelegentlich „der medische Vogel", und der aus Amerika stammende Truthahn wird in verschiedenen Sprachen indisch, griechisch, abessinisch, türkisch genannt.

Die Soirées de Carthage sind an sich schon ein sprachlich wichtiges Denkmal der amhar. Literatur; aber sie gewinnen noch an Bedeutung durch ihre Beziehungen zu zwei äthiopisch geschriebenen Werken, die in den letzten Jahren die Wissenschaft mehrfach beschäftigt haben. Das sind die „Untersuchungen" des Zar'a-Yā'qōb und des Walda-Ḥeywat, die ich 1904 als „Philosophi Abessini" herausgab. Über diese Beziehungen berichtet Mittwoch in der Einleitung (S. 1—10), die erstmalig in den Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen XXXVI (1933) erschien. Jene beiden Schriften atmen einen ganz anderen Geist als die gesamte übrige äthiop. Literatur. Nicht nur C. Rossini (Mittw., S. 2), sondern auch ich wies darauf hin, daß diese Schriften aus der abessinischen Geisteshaltung schwer zu erklären seien; vgl. meine Einleitung S. 1: „Tamen, ut ita dicam, hi flores ex Aethiopico solo crescere non potuerunt, nisi externo rore essent irrigati". Daß sie aber in Wirklichkeit von einem Europäer verfaßt sind, eben jenem Pater Giusto da Urbino, dem Übersetzer der Soirées de Carthage, der ein vortrefflicher Kenner des Äthiop. war, und daß sie daher eine Mystifikation darstellen, wurde von Conti Rossini im Jahre 1920 vermutet; er berief sich dabei auf das junge Alter der Hss., auf inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den Soirées de Carthage und der Schrift des Zar'a-Yā'qōb sowie auf die bemerkenswerte Tatsache, daß Jacopo der Taufname des P. Giusto war. Ich war bald davon überzeugt, daß die Vermutung von Conti Rossini das Richtige trifft, und sprach dies auch gelegentlich aus (OLZ 1929, Sp. 672 u. 1930, Sp. 656). Durch Mittwoch wird diese Vermutung zur Gewißheit erhoben; er weist durch Vergleich des Schriftcharakters der Hss., durch Untersuchungen über den Inhalt und die Sprache nach, daß sowohl die Schrift des Zar'a-Yā'qōb wie die des Walda-Ḥeywat von P. Giusto verfaßt sein müssen. Auch erwähnt er, daß

P. Giusto seinen eigenen Geburtstag in die angebliche Schrift des Zar'a-Yā'qōb hineingeheimnißt hat; auf diese Tatsache hat mich, unabhängig von M., schon früher mein Schüler Dr. Stier in Tübingen aufmerksam gemacht.

Auf S. 3 sagt M., die „Untersuchungen" der beiden „Philosophen" seien in Abessinien selbst fast ganz unbekannt. Dasselbe stellte ich am 19. März 1906 in Aksum fest, als ich mit den dortigen Priestern über Zar'a-Yā'qōb sprach und sie mir sagten, sie wüßten nichts von ihm, er müsse ein Jude gewesen sein, und die Priester hätten recht daran getan, ihn zu verjagen. — Unter den sprachlichen Beweisen erwähnt M. S. 8 die Voranstellung des Subjekts vor das Verbum, die er aus der romanischen Muttersprache des P. Giusto erklärt. An sich wäre die Erklärung aus der amhar. Syntax ebenso gut möglich; aber in der Kette der Beweise hat diese Beobachtung doch ihren Platz. — Zu den Übereinstimmungen in der Wortwahl (S. 9) möchte ich noch ein Beispiel hinzufügen. In den Soirées wird 52_6 und $94_{1.\,8}$ ቀሐር in der Bedeutung „Kapitel" gebraucht, während sonst meist አንቀጽ steht, das in dieser Bedeutung auf ፓኒ (= בבא) zurückgeht. Auch bei Zar'a-Yā'qōb (meine Ausgabe 11_{22}) findet sich dieser sonst nicht sehr häufige Gebrauch von ቀሐር.

Es wäre sehr wünschenswert, wenn der ganze Gedankeninhalt der beiden Schriften, die P. Giusto unter den Namen Zar'a-Yā'qōb und Walda-Ḥeywat verfaßt hat, einmal eingehend untersucht und mit der katholischen Moraltheologie des 19. Jahrhunderts verglichen würde; dabei wäre diese literarische Form der Mystifikation auch im Zusammenhange mit ähnlichen Erzeugnissen jener Zeit zu betrachten. Manche Einzelheiten der Übereinstimmung haben Conti Rossini und Mittwoch bereits hervorgehoben; andere habe ich mir beim Lesen angemerkt. Aber auch die Unterschiede wären zu erklären. So ist es z. B. auffällig, daß der sonderbare Grund für die Einzelehe, den Zar'a-Yā'qōb (meine Ausgabe S. 10) angibt — die Zahl von Männern und Frauen in der Welt sei gleich —, sich in den Soirées nicht findet. Vor allem aber ist zu betonen, daß in den Soirées rechtgläubiges Christentum spricht, während Zar'a-Yā'qōb und Walda-Ḥeywat einen rationalistischen Theismus vertreten.

Mittwoch hat sich durch sein Buch den Dank und die Anerkennung der Orientalisten, Religionswissenschaftler und Literarhistoriker erworben.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Lommel, Prof. Dr. Hermann: **Gāthā's des Zarathustra.** Yasna 43—46. Mit Benützung der Entwürfe von F. C. Andreas † übers. u. erklärt. Berlin: Weidmann 1934. S.-A. a. Nachrichten von der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen 1934. (S. 67—119.) gr. 8° = Philolog.-histor. Klasse. Fachgruppe III. Allgem. Sprachwiss., Östliche Kulturkreise, N. F. Bd. I, No. 3. RM 3 —. Bespr. von Hch. F. J. Junker, Leipzig.

Mit einer gewissen Erwartung sah man der Veröffentlichung dessen entgegen, was der Andreassche Nachlaß zur weiteren Begründung der Lesungen und Übersetzungen der Gāthās des Göttinger Iranisten enthalten würde. Die vorliegende Schrift über Yasna 43—46 von L., der, in engster Zusammenarbeit mit Jacobsohn, Marburg, vor allem den Andreasschen Nachlaß betreute, ist für diese Erwartung eine arge Enttäuschung. Außer einzelnen mehr oder weniger naheliegenden Hinweisen und Einfällen von Andreas, die als solche durch den Zusatz („nach A.") oder („A.") kenntlich gemacht sind, enthält die Übersetzung und Erklärung der Gāthās Y. 43—46, die L. vorlegt, nichts aus dem Nachlaß, trotzdem sich in ihm „Übersetzungen der Gāthās fanden", die Andreas im Unterricht behandelt hatte. Nach diesem Unterricht hatten die Schüler Reinschriften der Übersetzungen angefertigt, welche Andreas vorgelegt wurden und zum Teil von ihm noch nachträgliche Berichtigungen erfuhren. L. hat diese von Andreas selber berichtigten Übersetzungen nicht herausgegeben, wie man hoffen durfte, sondern „die ihm vorliegenden Ausarbeitungen von Andreas" für seine eigne Gāthāübersetzung verwendet. „Dabei ist (von Andreas) nichts wörtlich übernommen." Als Grund für diese Behandlung des Nachlasses gibt L. an, daß die aus dem Andreasschen Unterricht hervorgegangenen Übersetzungen „nicht soweit ausgereift waren, daß sie unverändert dargeboten werden konnten". Auch unterschieden sich einzelne Partien der Übersetzung „von den Arbeiten Früherer nicht so, daß sie die Veröffentlichung erheischten". Eine Auswahl zu veranstalten konnte sich L. wegen des „fragmentarischen Charakters" einer solchen nicht entschließen. So steht also fest, daß die jahrzehntelange Arbeit von Andreas an den Gāthās, außer dem, was er selbst darüber veröffentlichte, keinerlei weitere Früchte getragen hat. Die Einzelheiten, die durch die L.sche Arbeit hindurchschimmern, bringen nichts zur Vertiefung und Befestigung der Andreasschen Theorien bei. Die Andreasschen Bedeutungsansätze, wie *māyā* „Wunderkräfte", *ardra* „einsichtig", stehen ohne Begründung da.

Die L.sche Gāthāübersetzung von Y. 43—46, die wir also statt der Andreasschen erhalten, erscheint ohne die Andreassche Lesung des Textes, die sie aber vorauszusetzen scheint. Zwischen die einzelnen Strophen ist für schwierige Stellen ein ganz kurzer Kommentar eingeschaltet. Die Strophe Y. 43, 7 wird eingehender behandelt, ebenso 44, 12, und in einem

Nachtrag setzt sich L. mit der Ansicht B. Geigers auseinander, daß ved. *ṛta*, aw. *aša* nicht „Wahrheit", sondern „Recht" bedeute. Auch über den Aufbau und die Einheit der einzelnen Gāthās finden sich Erörterungen bei ihm. Auf die Einzelheiten der L.schen Übersetzung, auf die Abgrenzung dessen, was in dieser Übersetzung als neu und was davon als richtig anzusehen ist, kann hier nicht eingegangen werden. Als erfreulich erscheint mir aber, daß L. beginnt, sich auch mit den Hertelschen Theorien auseinanderzusetzen. Man mag zu diesen und zu Hertels einzelnen Thesen stehen, wie immer man will, man verkennt aber die Lage der altarischen Philologie in Deutschland und schadet der Sache, wenn man glaubt, die Dinge in der l'art pour l'art-Methode von Andreas weiter treiben zu können. Es hat auch keinen Wert, immer neue Gāthāübersetzungsversuche im alten Stil zu produzieren, und immer von neuem die unangemessene christliche Terminologie auf die Zarathustrische Religiosität anzuwenden, oder sie durch die Ausdrücke einer europäisch bürgerlichen Ethik zu verfälschen. Wer die Gāthās oder den Veda neu übersetzen will, der muß das eine immer im Hinblick auf das andere tun. Vedisten ohne Awestakenntnis bleiben notwendig Stümper. Und umgekehrt. Übersetzungen aus dem arischen Gebiete sind schwer. Die Vorarbeiten dazu nur dürftig. Wer eine solche Übersetzung unternimmt, hat die Pflicht, nicht zu fabulieren, sondern zuvor die Bedeutungen der grundlegenden und entscheidenden Termini der Sprache der vedischen Sänger und des iranischen Verkündigers durch systematische philologische Untersuchungen zu bestimmen. Hier die Wege gewiesen zu haben, bleibt Hertels Verdienst auch dann, wenn man im einzelnen seinen Ergebnissen nicht zuzustimmen vermag. Es ist erfreulich, daß sich auch in der Lommelschen Arbeit, wenigstens in der Theorie, die Hertelschen Grundsätze jetzt anerkannt finden (S. 117, 118 in der Polemik gegen Geiger). Der etymologische Vergleich ist auf altarischem Gebiete nur eine und nicht die wichtigste Methode der Bedeutungsbestimmung der Wörter. Und so gewiß es richtig ist, daß Termini (Wörter) nur als Glieder eines geordneten ideellen Bedeutungsbereiches bestimmt faßbar sind (S. 117), so sicher ist auch jede Übersetzung unfruchtbar und irreführend, die nicht zuvor das Reich der Bedeutungen abgesteckt und ausgegliedert hat, aus dem ihre Wörter und Wendungen erst ihren Sinn und Wert empfangen.

Pretzl, Otto: **Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja** im persischen Text hrsg. u. übersetzt. München: Verlag d. Bayer. Akademie d. Wiss., in Komm. bei C. H. Beck 1933. (III, 52 u. 28*S.) gr. 8° = Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wiss. Philos.-histor. Abt. Jg. 1933. Heft 7. RM 5 —. Angez. von R. Strothmann, Hamburg.

Libertinismus entspringe aus Dummheit, Trägheit und Sinnlichkeit (*ḥamāqat, kāhilī, šahwat*) der Massen, aus dem Determinismus besonders des Glaubens an Naturkräfte (*ṭabā'i'*) und Sterne, aus vorwitzigem Fragen nach Sinn und Zweck zumal der ritualen Gebote, aus anmaßender Überheblichkeit (*ḥašamat, ru'ūnat*) mancher Ṣūfī. Ġazālī bringt die üblichen Vorwürfe, ohne die Gegner näher zu bezeichnen, wenn auch die Anspielungen auf Ṣūfī, die des Gebetes, der Kaaba und des Paradieses nicht bedürften, ziemlich durchsichtig sind. Die gegnerischen Argumente zitiert er nicht, formuliert sie vielmehr selbst. Seine eigenen Einwände sind die aus seinen dogmatisch-ethischen Schriften bekannten; sie münden in den Ruf nach der Staatsgewalt und in billige Ironie. So bietet die Schrift einen Einblick, zwar nicht in das innere Wesen, wohl aber in die Mannigfaltigkeit antinomistischer Richtungen. Gut erkennbar ist der Grad des Ṣūfī-Charakters von Ġ. selbst.

Pretzl's Übersetzung ist klar und plastisch; seine Einleitung reiht die bei ihrer Systematik etwas farblose Schrift in den islam-mystischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein.

Südasien.

Hare, E. M.: **The Book of the Gradual Sayings** (Anguttara-Nikāya) or more-numbered Suttas. Vol. III (the Books of the fives and sixes), transl. With an introduction by Mrs. Rhys Davids. London: Oxford University Press 1934. (XIX, 334 S.) 8° = Pali Text Society, Translation Series, No. 25. 10 s. Bespr. von Hans Losch, Bonn.

Dieser dritte Übersetzungsband des Anguttaranikāya reiht sich seinen Vorgängern, trotz des Übergangs der Übersetzung in andere Hände, würdig an. Er ist durch die gleiche Gewissenhaftigkeit und gleiches Verantwortungsbewußtsein ausgezeichnet. Wie auch bei den vorigen Bänden hat Mrs. Rhys Davids eine Einleitung beigesteuert, wo neue Übersetzungserkenntnisse aufgeführt sind, von denen das Wichtigste erwähnt sei: a) Es wird für einige Textstellen vorgeschlagen, buddho durch śuddho zu ersetzen (VI, VII); b) Mrs. Rhys Davids weist darauf hin, daß ihre frühere Vermutung, daß die als chal-abhiññā(yo) bekannte Gruppe ursprünglich nur 5 Glieder umfaßt habe, sich im Sutta 23 des III. Bandes bestätige. Und endlich c) die Übersetzung von mano-bhāvanīyo durch „a student of mind" (XI). Die üblichen Indices beschließen auch diesen Band.

Rhys Davids, Mrs.: **The Minor Anthologies of the Pali Canon.** Part I: Dhammapada (Verses on Dhamma) and Khuddaka-Pāṭha (The Text of the Minor Sayings). Re-edited and translated. London: Oxford University Press 1931. (I—XVII, 1—138, XVIII—L, 139—166 S.) 8°. = Sacred Books of the Buddhists, Vol. VII. 10 s. Bespr. von F. Otto Schrader, Kiel.

Das Neuartige dieses Bandes gegenüber früheren Ausgaben und Übersetzungen der genannten zwei Texte besteht einmal in dem be-

quemen Gegenüber von Text und Übersetzung, sodann — beim Dhammapada — in der Hinzufügung von Varianten aus der Prakrit-Rezension und Vermehrung der Hinweise auf Parallelstellen (auch aus den Upaniṣaden); und drittens und vor allem in dem hier zum ersten Male gewagten Versuch einer Trennung von Altem und Neuem, d. h. einer Unterscheidung der Teile, die mit dem von Frau Rhys Davids entdeckten und in zahlreichen Veröffentlichungen verkündeten "Sakya" = "Gospel of Sakyamuni" = "New Word to the Many, the Man" in Einklang stehen, von denen, die, wie Verf. sich ausdrückt, "bear for me some hallmark of monastic values". Solcher "hall-marks" kann Verf. nicht weniger als sechzehn aufzählen (S. XXVIIIff.), und auf diese, als "Ground 1" usw., verweisen die Anmerkungen zur Übersetzung. Verzichtet wird auf den Versuch, auch solche Stellen auszuscheiden, die möglicherweise nicht ursprünglich, sondern nur "loyal echoes of a greater day" sind. Die Ausscheidung ist nach dem Vorbild von Garbes Gītā-Übersetzung durch kleineren Druck kenntlich gemacht, und die von ihr betroffenen Abschnitte und Verse (darunter der ganze Buddha-vaggo und fast der ganze Taṇhā-vaggo) füllen zusammen beim Dhammapada gegen ein Drittel des Werkes, während beim Khuddaka-Pāṭha nur wenig als interpoliert bzw. verändert bezeichnet wird (so im Kumārapaṇhaṃ die Antworten auf die fünfte, sechste und zehnte Frage und das Wort *aṭṭhangiko* in der achten). Beiden Texten gehen ausführliche Einleitungen voraus.

Daß das Dhammapada als eine bloße „Blumenlese" aus früherer Literatur entstanden sei, bestreitet Frau R. D. aufs entschiedenste. Vielmehr bestehe es zum größeren Teil aus "surviving sayings, set into Prakrit metre during the last years of the Founder". "Nothing else could account for the Brahmanical terms and teaching used on such a central matter as the nature of the man or self, which we meet with in this anthology to an extent not to be matched in the rest of the Piṭakas" (S. XV). Denn die Hauptjünger des Buddha seien Brahmanen gewesen, und nirgends fänden wir diese als "attacking the established teaching" (S. XII), während in späterer Zeit für die Piṭakas brahmanischer Einfluß nicht mehr in Frage komme. Das läßt sich hören, und hierin vor allem sehe ich auch die Berechtigung einer Anwendung von Garbes Methode auf das Dhammapada. Ja, ich glaube, daß auf letzteres diese Methode mit größerer Sicherheit angewandt werden kann als auf die Bhagavadgītā. Denn betreffs der Gītā sind sehr verschiedene Standpunkte möglich, selbst der, daß so gut wie gar nichts auszuscheiden sei, das Dhammapada aber ist ganz unzweifelhaft durch klerikale Zusätze vermehrt worden. Fraglich ist nur, ob dies in dem Umfange geschehen ist, wie Frau R. D. behauptet. Man kann z. B. mit ihr übereinstimmen in der Annahme, daß der Buddha, wie die (mit ihm für gleichzeitig erklärte) Maitrāyaṇa-Upaniṣad, zwei Selbste lehrte S. XXI), und dennoch betreffs des niederen Selbstes und der Welt ihm den gleichen Pessimismus zumuten wie er schon in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (*ato 'nyad ārtam*) sich ankündigt, von der Maitr. Up. ganz zu schweigen; und gerade wenn man mit Frau R. D. glaubt, daß der Buddha in seiner Jugend "used also to hear of the man in Persia who taught the Highest as the Good" (Gotama the Man, S. 16), wird man nur schwer zu der Annahme sich entschließen können, daß die doch schon in einem so altertümlichen Werk wie dem Suttanipāta erscheinende Gestalt des leibhaftigen Bösen (Māra) der ursprünglichen Buddhalehre fremd gewesen sei.

Johnston, E. H.: The Saundarananda or Nanda the Fair. Translated from the Original Sanskrit of Aśvaghoṣa. London: Oxford University Press 1932. (XII, 123 S.) gr. 8°. = Panjab University Oriental Publications, No. 14. 12 s. 6 d. Bespr. von F. Otto Schrader, Kiel.

Das Saundarananda ist nach Johnston "the earliest Buddhist work by a writer whose name is known to us" (ed., p. 5) und verdient u. a. auch insofern unsere besondere Aufmerksamkeit, als sein Verfasser "shows much deeper knowledge of Brahmanical learning than any other Buddhist writer known to us", ja, nach glaubwürdiger chinesischer Tradition ein (im reifen Alter) zum Buddhismus bekehrter Brahmane war (transl., p. VIII). Es ist vollständig, aber leider sehr schlecht überliefert und ohne tibetische Übersetzung, und wenn auch trotz des Fehlens der letzteren die Schwierigkeiten der Rekonstruktion hier weniger groß sind als beim Buddhacarita, so werden sie doch noch lange sich fühlbar machen, es sei denn, daß ein kaum zu erwartendes Glück uns neues und tadelloses Handschriftenmaterial bescheren sollte. Auf seine kritische Ausgabe von 1928 läßt Johnston im vorliegenden Bande die Übersetzung folgen, die erste vollständige in eine europäische Sprache. Sie bedeutet, wie zu erwarten, einen erheblichen Fortschritt, z. T. auch für die Herstellung des Textes, da z. B. die in der Ausgabe übersehene lange Liste von de La Vallée Poussin's Konjekturen (BSOS 1918, S. 133—140) hier nachträglich Berücksichtigung findet. Der Appendix enthält außer den "Addenda and Corrigenda to the Sanskrit Text" auch an die achtzig neue Einträge für den Wort- und Namenindex der Ausgabe.

Die im ganzen vortreffliche Übersetzung fordert dennoch nicht selten zum Widerspruch auf. Hier nur drei interessante Fälle: 1) II 56a—b: *samāyayau yaśaḥketuṃ śreyaḥketukaraḥ paraḥ* (Anm.: „or *-dharaḥ*) = "The Supreme One, the banner-bearer of the highest good, attained the pinnacle of fame", wofür Charpentier (JRAS 1934, p. 115) mit Änderung von *-ketuṃ* zu *-ketaṃ* (= *-niketaṃ*) und Trennung von *śreyaḥ* und *ketuḥ* lieber einsetzen möchte: "The highest banner-bearer attained the supreme bliss, the abode of glory". Beide Übersetzer verkennen die Situation und den zweifellos beabsichtigten Gegensatz der zwei *ketu*. Es kann sich hier,

wie in dem parallelen Verse 59, nur um das Aussehen des eben geborenen Kindes handeln; erst von Vers 60 an wird das Heranwachsen des Brüderpaares und erst im nächsten Gesange die Erlangung der Buddhaschaft beschrieben. Pāda 1 ist bestimmt verderbt; ich lese *samābabhau yaśaḥketuḥ* (*-ketuḥ* mit Gawroński) und übersetze: „Es erstrahlte mit dem Banner (oder „im Glanze"; Bahuvrīhi) der [Kṣatriya-] Hoheit der [künftige] höchste Träger des Heilsbanners" (oder *paraḥ* = „künftig"?). An diese erste Vershälfte schließt sich mildernd (das *kṣattratejas* brennt!) die zweite genau wie in Buddhacarita I 31 (*tathātidīpto 'pi* usw.): „Er strahlte jedoch mit sanfter Pracht, dem verkörperten Dharma gleich". Mit *yaśaḥketuḥ* (Bahuvr. wie *drumābjaketuḥ* in Buddhac. V 3) vgl. Buddhac. I 63, wo Asita das Buddhakind *śākyakuladhvaja* nennt. 2) V 24d: [']*vidyāratir duḥkhatamā ratibhyaḥ*. Daß hier dem liebeskranken Nanda "delight in intellectual knowledge" vorgeworfen werde, ist mir ebenso unwahrscheinlich wie die (in der Anm. gegebene) Übersetzung von *avidyāratir* durch "the sorrow of ignorance". Für "delight in ignorance" vgl. u. a. X 3, wo der Buddha den Nanda *bhāryābhidhāne tamasi bhramantam* nennt. 3) V 5b: *bhaktiṃ janasyānyamateś ca rakṣan*. Dieser Pāda kann nicht wohl anderes bedeuten als „und die Frömmigkeit Andersgläubiger respektierend". D. h.: indem der Buddha, um Nanda abzufangen, aus der Umringung durch seine Anhänger sich losmacht und in eine Seitengasse einbiegt, gibt er damit zugleich Andersgläubigen Gelegenheit, ihn zu sehen. Daß bei *janasyānyamateś* an Sundarī gedacht sei (Johnston, Anm.), halte ich für ausgeschlossen.

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1932 published with the aid of the Government of Netherlands India and with the support of the Imperial Government of India. Volume VII. Leyden: E. J. Brill 1934. (XII, 178 S., 10 Taf.) 4^0 = Kern Institute Leyden. Bespr. von H. Zimmer, Heidelberg.

Trotz wirtschaftlicher Schwierigkeiten war es dem Kern Institute möglich, diese ausgezeichnete Bibliographie in der schon vertraut gewordenen Form herauszubringen, nur mußte die Zahl der Exemplare von 1000 auf 800 reduziert werden und statt 12 Bildtafeln konnten nur 10 beigegeben werden. "It is true that the total number of entries comprised in the bibliography proper, which in the last published volume exceeded a thousand, has now fallen to 752, but this decrease mainly affects the subsidiary section relating to the Far East. Neither the main section which deals with India proper nor the important subdivisions which refer to Ceylon, Further India and Indonesia have suffered any serious detriment in size or substance. The Indian section shows, indeed, a marked tendency to rapid growth owing to the ever increasing number of publications and the almost alarming increase of new periodicals." 752 Bücher und Aufsätze, die zu dieser Jahresschau verarbeitet sind, verteilen sich nach der bewährten Gliederung dieser Bibliographie auf einzelne Gebiete wie folgt: General (Periodicals, Books & Articles) 53, India, Periodicals 38, Archaeology & Art History in General 86, Architecture & Sculpture 31, Painting 30, Iconography 14, Palaeography 4, Epigraphy 65, Chronology 11, Ancient History 141, Ancient Geography 31, Numismatics 16, Ceylon 21, Further India 65, Indonesia 58, Western & Central Asia 67, The Far East 21. — Einen wertvollen Überblick über den Stand der brennendsten Fragen des Gesamtgebietes geben 11 Sonderberichte. H. Frankfort (Chicago) weist auf einen Siegelzylinder seiner Ausgrabungen in Tell Asmar ("the site of ancient Eshnunna, 50 miles to the north-east of Baghdad) hin, die sich in Privathäusern der Dynastie von Akkad fanden (um 2500 B. C.): "the subject establishes at once its non-Babylonian character, not only because it is without parallel among the thousands of known seal cylinders, but also because the animals, foreign to the Babylonians, were obviously cut by an artist to whom they were familiar; ... certain peculiarities of style connect the seal as definitely with the Indus civilisation as if it had actually born signs of Indus script, ... the material of the cylinder is rare, if not unique in Babylonia, ... cylinder seals, though unusual, do occur occasionally in India." Eine Betrachtung bedeutsamer Typen unter den Indusfunden im Vergleich zu vorderasiatischem Material führt Fr. zu dem Ergebnis, "we have noticed in discussing architecture & metrology, religious monuments & seal designs, that the suggestion of a common substratum for certain cultural traits in India & Mesopotamia has been forced upon us by the various similarities which could not adequately be explained as being due to commercial intercourse or to other factors active in the one period on which we have any knowledge of the Indus civilisation." — Sir Aurel Stein ("Note on Archaeological Tours in Southern Persia") gibt einen Vorbericht seiner letzten Forschungsreise (1932) "into Persian Baluchistān and into adjacent parts of the Kermān province and along the coast of the Persian Gulf". Probegrabungen bei Bampūr (the traditional capital of Persian Baluchistān, — im alten Gedrosien) förderten "throughout painted pottery" zutage, "showing distinct resemblance in decorative style to that of Susa and to that of sites in British Makrān." — J. Hackin berichtet über die Ausgrabungen der französ. Mission Hackin-Carl in Bāmiyān u Kakrak; J. Ph. Vogel gibt einen Überblick über wesentliche neue Ergebnisse der Epigraphik: obenan steht ein neues vollständiges Exemplar der 14 Felsedikte Aśoka's von Yerragudi (Madras Presidency), "composed in the Eastern variety of the Aśokan

Māgadhī, as represented in the Kālsī, Dhauli and Jaugaḍa versions." Dazu kommt noch eine kleine Felsinschrift, und "it is a very curious feature of this Minor Rock edict that more than half of it is written in the boustrophedon manner, .. a peculiarity .. practically unknown in Indian epigraphy." — R. Burn berichtet "Indian Numismatics in 1932", C. L. Fábri ("Further excavations at Pahārpur, Bengal) gibt weiteres Material (nach Vogels erstem Bericht in der Bibliography 1928) über die Ruinen dieses Tempelkomplexes, der Jainas und Buddhisten, dem Kṛṣṇa- und Śivakult gedient hat. Inschriften und Münzen vom 5.—11. Jahrh. zeugen von seiner wechselnden Funktion und erschweren seine Datierung, zu ihnen kommt noch "a copper-plate grant, dated A. D. 478/9, recording a gift of land to a Jaina vihāra"; unter König Dharmapāla (ca. 795 A. D.) diente er dem Śivaismus und Buddhismus zugleich in synkretischer Spätform des letzteren. — G. Yazdani's "Note on Frescoes discovered at Ajanta" spricht von den Fortschritten der Konservierungs- und Restaurierungsarbeit in Ajanta; S. Paranavitana berichtet über "Recent epigraphical discoveries in Ceylon", G. Coedès über "Archaeological Research in Indo-China" (Prehistoric remains, Chinese monuments in Annam, und The Site of Yaśodharapura, d. h. die Topographie von Angkor Thom), das Verfahren niederländ. indischer Archäologen im Wiederaufrichten und Konservieren eingestürzter Tempel (Kalasan, Prambanan) ist von der französ. Archäologie (M. Marchal) erfolgreich auf den Tempel von Īśvarapura (Cambodgia) angewendet worden. — A. J. Bernet Kempers berichtet über das 7bändige Tafelwerk "Le Temple d'Angkor (Paris 1929/32) mit Einführungen von L. Finot, V. Goloubev, G. Coedès; den Schluß bilden "Megalithic remains in southern Sumatra" (A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop): Tier- und Menschenfiguren, Mörser, Tröge, Menhirs, Dolmen, Steinkisten u. ä. "Hardly any trace of Hindu influence is noticeable in these images; .. Abbildungen von Kesselpauken "have been ascribed by M. Goloubev to the period between 50 and 200 A. D. The bronze kettledrums belong to the bronze culture of Northern Indo-China."

Dalgliesh, Wilbert Harold, Ph. D.: **The Company of the Indies in the days of Dupleix.** Easton, Pa. USA: Chemical Publishing Co. 1933. (IX, 238 S.) gr. 8°. $ 2 —; geb. $ 2.75. Bespr. von C. Brinkmann, Heidelberg.

Diese Dissertation eines kanadischen Austauschstudenten in Frankreich hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die bisher (auch in der Standardmonographie von Henri Weber 1904) vorwiegend politisch behandelte Geschichte der französischen Indiengesellschaft gerade für die Zeit des Entscheidungskampfes mit England aus den Pariser Archiven und ihren erst neuerdings (mit der Begründung der Société de l'Histoire und der Revue Historique de l'Inde Française 1916) in Schwung gekommenen Quellenveröffentlichungen vor allem nach der verfassungs- und wirtschaftsgeschichtlichen Seite zu vertiefen. Das Ergebnis scheint mir eine glückliche Mischung französischer Thesen-Gelehrsamkeit und angelsächsischen Realismus. Vf. unterschreibt, ohne viel ausdrückliche Belege dafür zu geben, das Urteil Webers, daß die Kompanie ihr Orienthandelsmonopol zu keiner größeren Ausbeutung der französischen Verbraucher benützte als der zeitgenössische Privathandel (S. 214). Dennoch war sie gerade wegen der politischen Besetzung und Beaufsichtigung ihres Vorstandes „a hotbed of corruption" (S. 218), d. h. entsprechend der sonstigen Organisation des Ancien Régime dienten Privatmonopol und Staatsfinanzen einander gegenseitig. Der verbotene Privathandel der Offiziere und Angestellten richtete sich nicht nur gegen die Interessen der Gesellschaft selbst, sondern auch gegen Truppen, Schiffsmannschaften und indische Eingeborene, sofern nicht Privat- und Gesellschaftsinteressen gleichmäßig Bestechung der indischen Behörden und Oberklassen geboten. In diesem letzten Punkt fehlt eine Auseinandersetzung mit der von H. H. Dodwell in der (von Dalgliesh schon benützten) Cambridge History of India 5, 600f. ausgesprochenen Ansicht, daß die französische Verwaltung durchgängig viel mehr, ja umgekehrt wie die englische die theoretische Anerkennung des mongolischen Zentralstaats betont und sich dadurch wertvoller Verbindungen mit landschaftlichen Herrschgewalten begeben habe. Wirtschaftsgeschichtlich interessant sind besonders die trotz aller politischen Spannungen immer wiederholten Versuche, mit der englischen und der niederländischen Nebenbuhlergesellschaft zu Marktkartellen zu gelangen, die allerdings nur in dem einen Falle gemeinschaftlichen Einkaufs des militärisch so wichtigen Salpeters während der vierziger Jahre gelungen zu sein scheinen (S. 199).

Bell, Sir Charles: **The Religion of Tibet.** Oxford: Clarendon Press 1931. (XVI, 235 S., 2 Ktn.) 8°. 18 s. Bespr. von F. Otto Schrader, Kiel.

Einer der besten Kenner der Tibeter, der neunzehn Jahre unter ihnen gelebt hat (elf Monate in Lhasa), beschenkt uns hier zum dritten Male mit einem Werk über dieses rätsel-

hafte Volk, und zwar dieses Mal mit einer bis in die Gegenwart fortgeführten, auch die Mongolei und die römisch-katholische Mission berücksichtigenden und durch eine Beschreibung der heutigen Mönchsherrschaft ergänzten, mit schönen Originalaufnahmen geschmückten allgemeinverständlichen Religionsgeschichte von Tibet. Das benutzte Material ist laut Vorwort zu drei Vierteln neu: teils Büchern und Manuskripten entnommen, teils den zahlreichen Gesprächen, die der Verf. (stets ohne Dolmetscher) mit leitenden Tibetern gehabt hat. Eine Aufzählung und Charakterisierung der literarischen Quellen gibt das letzte Kapitel, und ein Appendix unterrichtet über Inhalt und Umfang der fünfzehn „Bände" (von zusammen 485 Blättern) des am meisten benutzten Werkes. Dieses Werk, das Verf. geneigt ist noch über das Geschichtswerk des Bu-ston zu stellen, ist das etwas mehr als ein Jahrhundert später (1476) abgeschlossene *Deb-gter sṅon-po* oder "Blue Treasury of Records" des sog. *ʿGos lo-tsaʿ-ba gźon-nu dpal*, von Bell kurz als *Gö* zitiert; und in der erstmaligen ausgiebigen Benutzung dieser Quelle dürfte der hauptsächliche wissenschaftliche Wert von Bell's Buch zu erblicken sein.

Bell schreibt, wie gesagt, für einen größeren Leserkreis. Es hätte dennoch nicht geschadet, wenn er statt der phonetischen Umschrift (*Pu-tön, Teg-ter Ngön-po* usw.) eine buchstäbliche angewandt hätte, zumal er nur z. T. die Namen anmerkungsweise in tibetischer Schrift gibt. Einige leicht zu berichtigende Ungenauigkeiten, wie *Shanti Rakshita* statt *Shanta Rakshita* oder die Angabe (S. 29), daß der Urbuddhismus den Glauben an frühere Buddhas noch nicht kannte, wird man gerne verzeihen. Man liest das Buch mit Genuß.

Ostasien.

Alinge, Dr. jur. Curt: **Mongolische Gesetze.** Darstellung des geschriebenen mongolischen Rechts (Privatrecht, Strafrecht und Prozeß). Leipzig: Theodor Weicher 1934. (VII, 157 S.) 4° = Leipziger rechtswiss. Studien, hrsg. von der Leipziger Juristen-Fakultät, Heft 87. RM 7 —. Bespr. von N. Poppe, Leningrad.

Wie so manches andere auf dem Gebiete der Mongolistik, so wurde auch das mongolische Recht hauptsächlich von russischen Forschern untersucht, und während die diesbezügliche russische Fachliteratur verhältnismäßig reich ist, hat die westeuropäische Wissenschaft bis jetzt eigentlich noch nichts zur Erforschung des mongolischen Rechts beigetragen. Die erste Forschung auf diesem Gebiete, die in Westeuropa erschienen ist, bildet gerade das hier zu besprechende Buch von Dr. C. Alinge.

Der Verfasser der genannten Arbeit hat in der Einleitung die Schwierigkeiten, die er überwinden mußte, durchaus nicht übertrieben. Die Aufgabe, eine systematische Darstellung des mongolischen Rechtes jeder beliebigen Geschichtsperiode zu geben, ist bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft in der Tat eine unlösbare Aufgabe, da das uns zu Gebote stehende Material noch allzu dürftig ist. Der Mangel an Material ist aber noch nicht die einzige Ursache der Schwierigkeiten. Die Erforschung des mongolischen Rechts, wie übrigens des Rechts eines jeden anderen Volkes, ist nämlich nur auf einer soliden sozialhistorischen Grundlage möglich, welche den Mongolisten bis jetzt fehlte. Die alte Definition des mongolischen Staates zu Tschingiskhans Zeiten oder während der Periode der chinesischen Herrschaft als eines Nomadenreiches ist zu allgemein, als daß man sie zum Ausgangspunkt einer rechtsgeschichtlichen Untersuchung wählen könnte. Erst Ende 1934 ist ein Werk über die Gesellschaftseinrichtung der Mongolen unter Tschingiskhan und während der nachfolgenden Periode erschienen, welches freilich noch nicht alle hierher gehörende Fragen beantwortet, dennoch aber die Grundlage aller weiteren Forschungen auf diesem Gebiete bildet: B. J. Vladimircov, „Obščestvennyj stroj mongolov" (Leningrad). Selbstverständlich ist, daß Dr. Alinges Buch unter solchen Verhältnissen keine rechtsgeschichtliche Forschung im eigentlichen Sinne dieses Wortes bildet: von einer solchen Forschung, welche der Zukunft überlassen werden muß, erwarten wir vor allem, daß sie die Entwicklung der Rechtsnormen zu ihrem Gegenstand macht und dabei zeigt, inwiefern die gesellschaftliche Entwicklung die Umgestaltung der alten Rechtsnormen bedingt hat.

Zeitlich begrenzt Dr. Alinge sein Thema dadurch, daß er als das erste Gesetz Tschingiskhans *Jasa* und als die letzte rein mongolische Gesetzsammlung das *Khalkha-Jirum* (XVIII. Jh.) betrachtet, denn die Gesetze der Regierung der Autonomen Mongolei seien unveröffentlicht geblieben und die der Mongolischen Volksrepublik nicht als mongolische Gesetze „in unserem Sinne" anzusehen, da sie von auswärtigen Juristen zusammengestellt sind (S. 2). Was die Gesetze der Autonomen Mongolei betrifft, so sind sie doch, entgegen der Behauptung des Verf., im Druck erschienen: die Akademie der Wissenschaften in Leningrad besitzt z. B. ein Exemplar dieser Gesetzsammlung. Die Äußerung des Verf. zu den Gesetzen der Mongolischen Volksrepublik führt zu der Fragestellung, was eigentlich unter mongolischen Gesetzen im eigentlichen Sinne dieses Wortes verstanden werden muß. Da das jetzt in der Mongolischen Volksrepublik wirkende Recht unabhängig von der Nationalität derjenigen, die es ausgearbeitet haben, vor allem dadurch gekennzeichnet ist, daß es dem antifeudalen Charakter dieses jungen Volksstaates vollkommen entspricht, so müssen unter mongolischen Gesetzen im eigentlichen Sinne die Gesetze der Feudalperiode gemeint sein. In der Tat bilden Dr. A.'s Thema gerade die feudalen Gesetze.

Dr. Alinges Arbeit ist eine deskriptive Arbeit und unterscheidet sich in dieser Hinsicht recht stark

von den Werken des russischen Forschers V. A. Rjazanovskij, welcher sozialhistorische Probleme zu lösen versucht hat, wenn auch nicht immer mit Erfolg: man denke an seine Theorie von den primitivkommunistischen Institutionen bei den Mongolen des XVII. Jh. (vgl. Customary law of the Mongol tribes. Part. I—III. Harbin, 1929, p. 80).

Vom allgemein-mongolistischen Standpunkt aus kann an der Arbeit so manches ausgesetzt werden. Das Verzeichnis des benutzten Schrifttums zeichnet sich nicht durch Vollständigkeit aus. Von den zahlreichen Arbeiten von Rjazanovskij wird nur sein Buch „Mongol'skoe pravo" genannt. Das oben zitierte Werk in englischer Sprache und die übrigen Arbeiten von demselben Verfasser sind vom Verf. unbeachtet geblieben. Andererseits muß bemerkt werden, daß die benutzten Quellen nicht immer zu den besten gerechnet werden können: Pallas statt Golstunskij, Khara-Davan statt Vladimircov. Bartholds Arbeiten sind dem Verf. völlig unbekannt.

Im Vorbeigehen wollen wir hier ein Versehen des Verfassers verbessern: Jeh-lü-ch'u-t'sai war kein Tangute, wie Dr. A. meint (S. 7, Anm. 2), sondern ein Nachkomme der Herrscher der Khitan.

Indem wir unsere Besprechung abschließen, bemerken wir, daß Dr. A.'s Arbeit, trotz der erwähnten Mängel, als Übersicht über die mongolischen Gesetze der feudalen Periode durchaus nützlich sein kann.

Notiz.

XIX. Internationaler Orientalisten-Kongreß.

Das Komitee teilt mit:

Infolge des in der letzten Sitzung des XVIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses in Leyden am 12. September 1931 gefaßten Beschlusses wird der XIX. Kongreß in Italien stattfinden.

Das in Rom gebildete Komitee zur Organisierung der Vorarbeiten des XIX. Kongresses hat beschlossen, daß dieser vom 23. bis 29. September 1935-XIII in Rom stattfinde, wo bereits der XII. Kongreß im Jahre 1899 sich versammelt hatte.

Neudrucke altindischer Werke.

Zusammengestellt von G. Weibgen, Berlin.

(Der Längsstrich an der linken Seite bedeutet, daß das betr. Werk noch nicht vollständig ist.)
Fortsetzung der in OLZ 1935, Sp. 68ff. erschienenen Liste.

Annaṃbhaṭṭa: Tarka-saṃgraha. *Sanskrit u. engl.* 1932 *s.* **Kuppusvāmin, S.:** A Primer of Indian logic.

Bāṇa. — Kadambarisara [Kādambarī, Ausz.] Being an abridgement of Bāna's Kādambarī, with copious explanatory notes, a full glossary and an abstract of the tale. By Mahadev Shivaram *Apte.* 6. ed. — Bombay: Apte 1929. XXIII, 197, 126 S. 8°

Baudhāyana. — The Boudhāyana Dharmasūtra. With the Vivaraṇa comm. by Śrī *Govinda* Swāmī. Ed. with notes, introd., word index, etc. by Pandit A. *Chinnaswami* Śastri. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1934. 3, 3, 2, 294, 16, 79 S. 8° (4°)
(Karmakāṇḍa Section. 11.) (Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 104.)

Bharata. — Nāṭya-śāstram ... śrīmad-*Abhinavaguptā*cārya-viracita-vivṛti-sametam. Nāṭya-śāstra with the comm. of Abhinavagupta. Ed. with an introd. and index by M. *Ramakrishna* Kavi. In 4 vols. Vol. 2. — Baroda: Oriental Inst. 1934. 8°
(Gaekwad's Oriental Series. 68.)
Vol. 1. 1926 = Gaekwad's Oriental Series. 36.

Bhāsa. — Mahā-kavi-śrī-Bhāsa-praṇītam Pañcarātram [Pañca-rātra. *Sanskrit u. engl.*] Ed. with introd., Engl. transl., notes etc. by Waman Gopal *Urdhwareshe.* Rev. 2. ed. — Agra: Gayaprasad 1934. II, II, 16, 54, 68, 110, 16 S. 8°
[Drama nach d. Mahābhārata.]

Brahmagupta, Sohn d. Jiṣṇu. — The Khaṇḍakhādyaka [*Sanskrit u. engl.*], an astronomical treatise of Brahmagupta. Transl. into English with an introd., notes, ill. and app. by Prabodh Chandra *Sengupta.* (P. 1.) — Calcutta: Univ. 1934. 8° (4°)
P. 2 wird d. Ausgabe d. Sanskrittextes mit d. Kommentar d. Pṛthūdaka enthalten.

Brahma-vaivarta-purāṇa. — Atha śrī-Brahmavaivartaṃ mahā-purāṇaṃ prārabhyate. Khaṇḍa 1—4. — Bombay: Khemraj Krishnadas 1988 [= 1932]. 3, 246, 5, 276 gez. Bl. 4°
[Purāṇa z. Verherrlichung Kṛṣṇas. 1. Brahma-Khaṇḍa. 2. Prakṛti-Kh. 3. Gaṇapati-Kh. 4. Kṛṣṇa-janma-Kh.]

Bṛhadāraṇyakopaniṣad. — The Brihadaranyaka Upanishad [Bṛhadāraṇyakopaniṣad. *Sanskrit u. engl.*] With the comm. of Shankaracharya [*Śaṃkara* ācārya: Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya. *Engl.*] Transl. by Swami *Madhavananda.* With an introd. by S. Kuppuswami Shastri. — Mayavati, Almora: Advaita Ashrama 1934. XVIII, 360 S. 8°

Cārudeva Śāstrin, Sohn d. Rāmakṛṣṇa. — Śrī-Gāndhi-caritam. Idam prathamatayā saṃskṛtenopanibaddham; idaṃ caśrī-Rāmakṛṣṇa-tanujanuṣā śrī-Cārudeva-Śāstriṇā Pāṇinīyena prāṇāyi bāla-bodhinībhiṣ ṭippaṇibhiś ca samayoji. — Lāhaur 1987 [= 1931]: Motilāla Banārasīdāsa in Komm. 196 S. 8°

Dharmarāja Adhvarīndra: Vedānta-paribhāṣā, Svāmi-śrīmad-*Amaradāsa*-viracita-Maṇi-prabhā "khya-ṭīkā-saṃvalitayā tad-ātmaja-*Rāmakṛṣṇā*'dhvari-kṛta-Śikhā-maṇi-ṭīkayā vibhūṣitā; ... paṃ. Svāmi-*Govinda*-Siṃha-Sādhunā pariśrameṇa susaṃskṛtā. — Mumbayyāṃ: Kṣemarāja-Kṛṣṇadāsa 1985 [= 1929]. 30, 383 S. 4° (8°)
[Werk zur Einführung i. d. Vedānta.]

Gheraṇḍa. — The Gheraṇḍa Saṃhitā [*Sanskrit u. engl.*] A treatise on Haṭha Yoga. Transl. by Śrīś Chandra *Vasu.* — Adyar, Madras: Theosoph. Publ. House 1933. XVIII, 132 S. 8°
(T. P. H. Oriental Series.)

Jagadīśa Tarkālaṃkāra: The Śabda-śakti-prakāśikā. With 2 comm.: the Kṛṣṇakāntī by *Kṛṣṇakānta* Vidyāvāgīśa and the Prabodhinī by *Rāmabhadra* Siddhāntavāgīśa. Ed. with footnotes by Paṇḍit *Dhuṇḍhirāj* Śāstrī. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1934. 5, 3, 469 S. 8° (4°)
[Zur Philosophie d. Grammatik.]
(Nyāya Section. 16.)
(Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 109.)

Jayanta Bhaṭṭa: The Nyāya-mañjarī. With notes by Paṇḍit Śrī *Sūrya Nārāyaṇa* Śukla. Ed. by Paṇḍit *Dhuṇḍhirāja* Śāstrī. P. 2. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1934. 8° (4°)
[Kommentar zu Gautama's Nyāya-sūtras.]
(Nyāya Section. 16.) (Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 106.)

Kuppusvāmin, S.: A Primer of Indian logic according to *Annambhaṭṭa's* Tarkasaṃgraha. —

Madras: Varadachary 1932. XIX, LIV, 37, 364 S. 8°
Darin: Annaṃbhaṭṭa: Tarka-saṃgraha. *Sanskrit u. engl.*

Lakṣmaṇa Deśikendra: The Śāradā-tilakam. With the Padārthādarśa comm. by *Rāghava* Bhaṭṭa. Ed. with introd., etc., by Pandit Śrī *Mukunda* Jhā Bakhśī. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1934. 4, 17, 552 S. 8°
[Werk zur tantrischen Mystik.]
(Tantra Śāstra Section. 1.) (Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 107.)

Lévi, Sylvain: Sanskrit Texts from Bali. Critic. ed. with an introd. — Baroda: Oriental Inst. 1933. XXXV, 112 S. 8°
[Slg von hinduist. u. buddhist. religiösen, rituellen u. anderen Texten.]
(Gaekwad's Oriental Series. 67.)

Madhusūdana Sarasvatī: Siddhānta-bindu [*Sanskrit u. engl.*] with the comm. (Bindu-saṃdīpana) of *Purushottama*. Critic. ed. and transl. into English with introd., comparative notes, etc. by *Prahlād* Chandrashekhar Divānji. — Baroda: Oriental Inst. 1933. 24, CXLII, 93, 306 S. 4°
Advaita-Vedānta. Kommentar zu Śaṃkara ācārya's Daśaślokī.]
(Gaekwad's Oriental Series. 64.)

Māgha: The Śiśupāla-vadha [Ausz. *Sanskrit u. Hindi*] ⟨Cantos 1—2⟩. With the Sudhā comm. by Śrī *Dharmadatta* upādhyāya. Ed. by *Narahari* Śāstrī Thatte. — Benares: Jai Krishnadas-Haridas Gupta 1934. 139 S. 8°
(Haridas Sanskrit Series. 33.)

Mañjuśrī-mūla-kalpa. — An Imperial history of India in a Sanskrit text (Mañjuśrī-mūla-kalpa, Ausz.) ⟨c. 700 B. C. — c. 770 A. D.⟩. With a special comm. on Later Gupta period by K. P. *Jayaswal*. With the Sanskrit text rev. by *Rāhula* Sāṅkṛityāyana. — Lahore: Punjab Sanskrit Book Depot 1934. XVI, 77, XIV, 75 S. 4°
[Textausg. d. 53. Kap. d. Mañjuśrī-mūla-kalpa m. ausführlichem historischen Kommentar.]

Matsyendranātha. — Kaulajñāna-nirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendranātha. Ed. by Prabodh Chandra *Bagchi*. — Calcutta: Metropolitan Print. & Publ. House 1934. VIII, 192, 147 S. 8° (4°)
[Texte zur mittelalterlichen indischen Mystik; mit ausführlicher Einl. v. Hrsg.]
Bagchi: Texts from Nepal. 1.)
(Calcutta Sanskrit Series. 3.)

Nandikeśvara: Abhinaya-darpaṇam [*Sanskrit u. engl.*] A manual of gestures and postures used in Hindu dance and drama. Critic. ed. for the first time from original mss with introd., English transl., notes and illustrations by Manomohan Ghosh. — Calcutta: Metropolitan Print. & Publ. House 1934. LXXII, 66, 55 S. 8° (4°)
(Calcutta Sanskrit Series. 5.)

Patañjali. — The Sāṃga-Yogadarśana [Yoga-sūtra] or Yoga-Darśana of Patañjali, with the scholium of *Vyāsa* (Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya) and the comm. Tattva-vaiśāradī, Pātañjala-rahasya, Yoga-vārttika and Bhāsvatī of *Vācaspati* Miśra, *Rāghavānanda* Sarasvatī, *Vijñana Bhikṣu* & *Hariharānanda* Āraṇya. Ed. with introd., notes, index, app. etc., by Śrī Gosvāmī *Dāmodara* Śāstrī. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1935. 5, 3, 456, 52, 6, 7, 4, 27 S. 8°
[Im Anhang Hariharānanda Āraṇya: Yoga-kārikā mit Komm.]
(Yoga Śāstra Section. 3.)
(Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 110.)

Paumachariyam. 1934 *s.* **Vimala** Sūri.

Prabhākara Caṭṭopādhyāya, Bhiṣagācārya. — Indian science of pulse (Bhāratīya-nāḍī-vijñāna. *Sanskrit u. engl.*) Compiled in Sanskrit by Prabhakar Chatterjee. With English transl. by the author. Vol. 1. — Calcutta: Author 1934. 8° (4°)

Pūrṇānanda Svāmin. — The Serpent Power being the Shat-chakra-nirūpana [*Pūrṇānanda* Svāmin: Tattva-cintā-maṇi, Ausz. *engl.*] and Pādukā-panchaka [*Pādukā-pañcaka. Engl.*] Two works on Laya Yoga, transl. from the Sanskrit, with introd. and comm. by Arthur Avalon [d. i. Sir John *Woodroffe*]. 3. rev. ed. — Madras: Ganesh; London: Luzac in Komm. 1931. XII, 498 S. 8°
[Beigedr.:]
Arthur Avalon [d. i. Sir John *Woodroffe*]: Tantrik Texts. Vol. 2 with Shat-chakra-nirūpana [*Pūrṇānanda* Svāmin: Tattva-cintā-maṇi, Ausz. *Sanskrit*] and Pādukā-panchaka [*Pādukā-pañcaka. Sanskrit*]. Ed. by *Tārānātha* Vidyāratna. 3. ed. rev.

Rāmakṛṣṇa, Sohn d. Koṇera: Saṃskāra-gaṇa-patiḥ Pāraskara-gṛhya-sūtra-vistṛta-vivaraṇa-rūpaḥ. Saṃskāra Gaṇapati by Pandit Śrī Rāma Kriṣṇa. Ed. by Pandit *Ḍhuṇḍhirāja* Śāstrī and Pandit Śrī *Mārtaṇḍa* Śāstrī. Fasc. 1—3. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1934. 8° (4°)
[Kommentar zum Pāraskara-gṛhya-sūtra d. weißen Yajurveda.]
(Chowkhamba Sanskrit Series. 428. 429. 430.)

Śaṃkara ācārya. — Brahmasūtra-śāṅkara-bhāṣyam [Brahma-sūtra-bhāṣya]. With 9 comm. Ed. by *Anantakrishna* Sastri, P. 1. 2. — Calcutta: Metropolitan Print. & Publ. House 1933. 56, 35, 12, 1251, 15 S. 4° [In 2 Bdn]
D. Ausg. enthält folgende Kommentare: 1. Pañca-pādikā von Padmapādācārya; 2. Pañca-pādikā-vivaraṇa v. Prakāśātma Yati; 3. Ṛju-vivaraṇa, Komm. z. Pañca-pādikā-vivaraṇa v. Ānandagiri, vor d. Entsagung von d. Welt Viṣṇu-Bhaṭṭopādhyāya, Sohn d. Janārdana; 4. Tattva-dīpana, Komm. z. Pañca-pādikā-vivaraṇa v. Akhaṇḍānanda Muni, Schüler d. Ānandagiri; 5. Bhāmati, Komm. v. Vācaspati Miśra; 6. Ṛju-prakāśikā, Komm. z. Bhāmatī v. Akhaṇḍānanda, wahrscheinlich d. gleichen Verf. wie zu 4; 7. Bhāṣya-bhāva-prakāśikā v. Citsukha Muni; 8. Vārtika v. Nārāyaṇa Sarasvatī, wahrscheinlich d. Lehrer v. Gauḍa Brahmānanda, d. Komm. wird erwähnt im Siddhānta-leśa-saṃgraha u. i. d. Vedānta-siddhānta-sūkti-mañjarī. 9. Pradīpa d. Hrsg.'s Anantakrishna, e. vergleichende Studie zum Vedānta. Die Komm. Nr 3, 6, 7 u. 8 werden hier zum ersten Male veröffentlicht.]
(Calcutta Sanskrit Series. 1.)

Sārasvata-vyākaraṇa. — The Sārasvata Vyākaraṇam of *Anubhūtisvarūpā*chārya with 2 comm.: The Subodhikā comm. of *Chandrakīrti* and the Prasāda comm. of *Vāsudeva* Bhaṭṭa. Ed. with notes ⟨Manoramā⟩, introd. etc. by Pandit *Nava Kishora Kara* Śarmā. 1. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1935. 8°
[Grammatik d. Sārasvata-Schule.]
(Vyākaraṇa Section. 13.) (Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 111.)

Śārṅgadhara, Sohn d. Dāmodara. — Upavana-vinoda ⟨ a Sankrit treatise on Arbori-Horticulture⟩ [Śārṅgadhara-paddhati, Ausz. *Sanskrit u. engl.*] By Girija Prasanna *Majumdar*. — Calcutta: Indian Research Inst. 1935. 2, 128 S. 4°
[Abschnitt aus S.'s großem enzyklopädischen Werk.]
(Indian Research Institute Publications. Indian Positive Sciences Series. 1.)

Somānandanātha: The Śivadṛiṣṭi with the Vritti by *Utpaladeva*. Ed. with pref. & introd. by Pandit *Madhusudan* Kaul Shastri. — Srinagar: Research Dep. 1934. II, IV, 221, 4 S. 8° (4°)
[Werk zur monistischen Philosophie d. Śivaismus in Kaschmir.]
(Kashmir Series of Texts and Studies. 54.)

Śrīnivāsa ācārya Lakṣmīpuram: Darśanodayaḥ sakala-darśana-mūla-sāra-saṃgraha-rūpaḥ, sugṛhīta-nāmadheyasya S. *Rādhākṛṣṇa*-mahāśayasya prastā-

vanā-samalaṅkṛtaḥ — Mysore 1933: Ass. Superint. Gov. Branch Pr. IX, LXIV, 522 S. 8° (4°)
[Moderne Sanskritdarstellung d. ind. philosoph. Systeme. Verf. ist Vertreter d. Viśiṣṭādvaita-Philosophie.]

Tāṇḍya-mahā-brāhmaṇa. — The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa belonging to the Sāma Veda with the comm. of *Sāyaṇā*chārya. Ed. with notes, introd., etc. by Pandit A. *Chinnaswami* Śāstri. 1. — Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Off. 1935. 8°
(Veda Section. 6.) (Kashi Sanskrit Series ⟨Haridās Sanskrit Granthamālā⟩. 105.)

Vālmīki: The Rāmāyaṇa with the comm. ⟨Tilaka⟩ of *Rāma* [*Rāmavarman*, Sohn d. Himmativarman]. Ed. by *Wāsudev* Laxman Paṇśikar. 4. rev. ed. — Bombay: Nirnaya Sagar Pr. 1930. 28, 1131, 4 S. 4°

Vāmana-purāṇa. — Atha Vāmana-puraṇaṃ prārabhyate. [Hrsg.:] *Śyāmalāla* Śarman Tripāṭhin. — Muṃbaī: Khemarāja Kṛṣṇadāsa 1986 [= 1930]. 2, 202 gez. Bl. 4°

Vārāha-gṛhya-sutra. — Vārāha-gṛhya-sūtra. With short extracts from the Paddhatis of *Gaṅgādhara* and *Vasiṣṭha* ed. by *Raghu Vira*. — Lahore: Univ. of the Panjab 1932. 21, 64 S. 8°
[Ritualwerk z. Maitrāyaṇīya-Schule d. Yajurveda.] Utrecht, phil. Diss.
(Panjab University Publications. 17.)

Vimala Sūri — Paumachariyam [Paümacariya, Ausz. *Prakrit u. engl.*] ⟨Chapters 27 & 28⟩. Ed. with a critic. introd., notes and free English transl. by S. C. *Upadhyaya*. With a critic. forew. by K. V. *Abhyankar*. — Ahmedabad: R. P. Kothari 1934. V, 83, 24 S. 8°
[Rāma's Sieg über d. Mlecchas u. seine Verheiratung mit Sītā aus V.'s Jainabearb. d. Rāmāyaṇa.]

Vimuktātman, Schüler d. Avyayātman: Iṣṭasiddhi, with extracts from the Vivaraṇa of *Jñānottama*. Critic. ed. with introd. and notes by M. *Hiriyanna*. — Baroda: Oriental Inst. 1933. XXXVI, 697 S. 8° (4°)
[Werk d. Advaita-Vedānta in Versen mit d. Verf. eigenem Kommentar in Prosa u. mit Auszügen aus d. Kommentar d. Jñānottama.]
(Gaekwad's Oriental Series. 45 [vielm. 65].)

Vyāsa Tīrtha. — Nyāyāmṛta & Advaitasiddhi [Verf.: *Madhusūdana* Sarasvatī] with 7 comm. Ed. by *Anantakrishna* Sastri. P. 1. — Calcutta: Metropolitan Print. & Publ. House 1934. 4°
[Gegenüberstellung v. Vyāsa Tīrtha's Nyāyāmṛta, e. Werk über d. Theologie d. Mādhva-Schule, u. Madhusūdana Sarasvatī's Advaita-siddhi, e. Werk d. monistischen Philosophie. D. Ausg. bringt folgende Kommentare: 1. Taraṅgiṇī v. Rāmatīrtha zum Nyāyāmṛta; 2. Nyāyāmṛta-kaṇṭakoddhāra, als Verfasser werden genannt Vijayīndra Svāmin oder Ānanda Bhaṭṭāraka aus d. Familie d. Pāṇḍuraṅga ācārya oder Vyāsatīrtha; 3. Siddhivyākhyā, Kommentar z. Advaitasiddhi, als Verf. wird Balabhadra angenommen; 4. Gauḍabrahmānandī ⟨Laghucandrikā⟩, Verf.: Gauḍa-Brahmānanda, Lehrer d. Śrī Bālakṛṣṇānanda Sarasvatī, Kommentar z. Advaita-siddhi; 5. Nyāyāmṛta-saugandhya d. Vanamālī Miśra, Kritik d. Gauḍabrahmānandī; 6. Viṭṭhaleśīya-ṭippaṇī d. Viṭṭhaleśa upadhyāya, Kommentar z. Gauḍabrahmānandī; 7. Saughandhyavimarśa d. Hrsg.'s Anantakrishna, e. kritische Studie zum Nyāyāmṛta-saugandhya.]
(Calcutta Sanskrit Series. 9.)

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Revue des Études Arméniennes 11 1934 (XIIe—XIVe Années, 1931—1933):
1—5 L. H. Gray, Une description arménienne de Paris au XVIIe siècle (Text, Übersetzung und knappe Erläuterungen dieses ganz interessanten Stückes). — Mélanges. 7—9 J. Muyldermans: Lettre à M. F. Macler (Über eine armenische Kryptographie). — Chronique. 11—12 M. Jonval, Première exposition des artistes arméniens résidant en France — Comptes-rendus. 13—7 *St. Lyonnet, Le parfait en arménien classique (M. Jonval). — 19—63 Bibliographie 1930. 1931. — 65—71 Index. — 73—95 Procès-verbaux des séances. — 97 Table des matières du tome XI.

Auch diese Zeitschrift ist nach langer Pause bedeutend eingeschränkt erschienen. Es wäre sehr zu wünschen, daß sie bald wieder im früheren Umfange herauskommen kann. K. Mlaker.

Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Compte Rendu. 94 1934: Mai/Juni 337—67 L. Rivière, Pages d'Extrême Orient. E. P. B.

Sinica 7 1932:
1 1—4 Hsü Dau-lin, Wird die Maschine Chinas natürliche Ordnung zerstören? — 5—11 L. von Kohl, Tönende Amtsembleme (Zur Entwicklungsgeschichte der chinesischen Musik). — 11—9 Dschou-Kang Sie, Die literarische Bewegung im modernen China. — 19—25 Ling Tsiu-Sen, Die Mondprinzessin. — 25—8 Umschau: G. Amann, Zur Lage in China. E. Erkes, Die Kultur des heutigen China.
2 41—9 Hsü Dau-Lin, Wissenschaft und Politik in China. — 49—55 Chiang Fu-Tsung, Überblick über das moderne chinesische Bibliothekswesen mit besonderer Berücksichtigung der Nationalbibliothek in Peping. — 55—62 A. Salmony, Neue Typen chinesischer Spiegel und ihre Datierung. — 62—71 E. Rousselle, Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China. VI. Buddhas.
3 81—91 Hsü Daulin, Das mandschurische Problem. — 91—106 E. H. von Tscharner, Chinesische Schauspielkunst. — 106—16 E. Rousselle, Die typischen Bildwerke usw. VI. Buddhas. (Schluß). — 116—9 Umschau: G. Amann, Zur innerpolitischen Lage in China. — W. Y. Ting, Hsü Tse-Mou gestorben. Das Brixener Erbe der chinesischen Regierung.
4 129—35 R. F. Merkel, China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert. — 135—48 St. Kuttner, Altes und neues Strafrecht in China. — 149—55 A. E. von Herder, Einiges über die Dung Ling und die Si Ling. — 155—60 E. Rousselle, Vom System der kaiserlichen Grabanlagen. — 160—1 G. Amann, Zur Lage in China.
5 169—78 A. Forke, Der Philosoph Yang Hiung. — 178—86 F. Kuhn, Ein Kapitel aus dem Roman Hung Lou Mong (15. Kapitel). — 187—200 E. Rousselle, Die typischen Bildwerke usw. VII. Götter. — 200—2 G. Amann, Zur Lage in China.
6 217—20 E. Rousselle, Hu Schï. — 220—34 St. Balázs, Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus. — 235—40 E. Boerschmann, Chinesische Gedichte (Übertragungen). — 241—5 F. Otte, Chinesische Bauernwirtschaft (Rezension v. J. L. Buck, Chinese Farm Economy). — 245—6 G. Amann, Zur Lage in China.
8 1933:
1 1—8 E. Rousselle, Vom Eigenwert der chinesischen Kultur. — 8—17 W. Schüler, China bei der Jahreswende. — 17—27 Hsü Dau-Lin, Die Entwicklung des Verfassungsrechts unter der Nationalregierung seit 1927. — 27—30 E. Preetorius, Die Wiener Ausstellung ostasiatischer Malerei und Graphik. — 30—6 Umschau: Amann, Zur Lage in China. — Ehrung Hu Schïs durch den deutschen Gesandten Herrn Dr. Trautmann. — V. K. Ting,

Zur chinesischen Lage (Übersetzung des Artikels „Wenn ich Tschang Hüe-Liang wäre" aus der Zeitschrift „Du Li Ping Lun").
2 41—6 E. Rousselle, Yin und Yang vor ihrem Auftreten in der Philosophie. — 46—9 W. Speiser, Ba Da Schan Jen (Chines. Maler des 17. Jhdts). — 49—62 Hsü Dau-Lin, Die Entwicklung des Verfassungsrechts unter der Nationalregierung seit 1927 (Schluß). — 62—77 E. Rousselle, Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China. VIII. Heilige. — 77—8 Amann, Zur Lage in China.
3 81—93 W. Schüler, Schanghai. — 94—7 E. Erkes, Lü Dsus „Lied vom Talgeist" (Übersetzung). — 97—109 J. Escarra, Das chinesische Familienrecht in der alten Gesetzgebung und in der neuen Kodifikation. — 110—14 T. H. Yän, Die Anfänge des chinesischen Geldwesens. — 115—6 Amann, Zur Lage in China.
4 121—2 T. V. Soong (Anläßl. s. Europareise). — 122—31 E. Rousselle, Der lebendige Taoismus im heutigen China. — 131—8 W. Y. Ting, Über die Pinselführung in der chinesischen Malkunst. — 138—44 I. Grimm, Chinesische Kinderreime. — 145—57 F. Kuhn, Der Überfall am Gelbschlammgrat. Aus dem Schui Hu Dschuan übersetzt. — 158—9 G. Amann, Zur Lage in China.
5/6 (Festschrift für Otto Franke zum 70. Geburtstage) 163 F. Jäger und E. Rousselle, Otto Franke zu seinem 70. Geburtstage am 27. September 1933. — 164 Lou von Tao, Geleitwort. — 165—71 S. Balázs, Ein Vorläufer von Wang An-Schï (Li-Gou). — 171—4 W. Baruch, Geschichte vom Besuch eines einfältigen Mannes aus Kon-po namens Herr Wen beim „Kostbaren Herrn". — 174—6 Th. Bröring, Völkerkundliche Schätze in der China-Abteilung des Museums für Völkerkunde in Wien. — 176—82 K. A. Bünger, Alte chinesische Rechtsgedanken im modernen chinesischen Grundstücksrecht. — 182—8 W. Eberhard, Der Beginn der Dschou-Zeit. — 188—92 W. Franke, Ein Reisebericht Kang Yu-Wes über Deutschland. — 192—5 W. Fuchs, Fortschritte im Quellenstudium der Mandschu-Geschichte. — 195—7 A. v. Gabain, Ein Beitrag zur Fu-Lin-Frage. — 197—207 F. Jäger, Die letzten Tage des Kü Schï-Sï. — 207—16 E. Rousselle, Ne Ging Tu, „Die Tafel des inneren Gewebes". — 216—20 W. Simon, Zur Bildung der antithetischen Doppelfrage im Neuhochchinesischen. — 220—4 W. Speiser, Wu Tschang-Schï. — 224—9 H. O. H. Stange, Laut und Schrift. Beiträge zur Lautentwicklung des Chinesischen. — 229—32 D. v. den Steinen, Das 61. Kapitel des Schï Gi, deutsch (Zur Geisteshaltung von Sï-ma Tsien). — 232—6 E. H. v. Tscharner, Das Schicksal Lau Dsïs im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. — 236—9 W. Vogel, Über moderne chinesische Gerichtsbarkeit. — 239—45 H. Wilhelm, Ein Briefwechsel zwischen Durgan und Schï Ko-Fa.

W. S.

Sogdijskij Sbornik 1934:
52—90 W. A. Kračkovskaja i I. Ju. Kračkovskij, Drevnejšij arabskij dokument iz Srednej Azii (Ein altes arabisches Dokument aus Mittelasien: Brief des Dïwāstï an al-Ǧarrāḥ b. ʿAbdallāh betr. die beiden Söhne des Ṭarḫūn vom Ende des 1. Jh. H. mit eingehender ausgezeichneter Erläuterung des überraschenden hochwichtigen Fundes nach Form und Inhalt).

R. H.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni 3 1927:
3/4 157—78 R. Pettazoni, La confessione dei peccati nel Giappone (Das Sündenbekenntnis des Schintoismus und der Yamabuschi, Einwirkungen des Buddhismus, denen auch der Bußeifer der ersten japanischen Christen zugerechnet wird). — 179—97 R. Pettazoni, La confessione dei peccati nella China (Sündenbekenntnis des Herrschers bei Katastrophen; Einzelbekenntnisse in der frühen taoistischen Kirche, buddhistischer Einfluß auf diese wird trotz seiner Bedeutung für die taoistischen Mönchsordnungen abgelehnt). — 198—232 G. Furlani, I sacrifici giornalieri a Uruk (Art und Zahl der Opfergaben auf Grund des von Thureau-Dangin, Rituels accadiens 74ff. publ. Textes mit Exkursen über die in ihm genannten Götter). — 233—46 S. Ferri, Il Telesterio Isiaco di Cirene (das Heiligtum wird als Telesterion angesprochen, sein Kultbild aus einer noch unbekannten Lokaltradition erklärt).
4 1928:
1/2 17—27 H. Hommel, Neue Sinai-Forschungen. Ein Bericht (über Nielsens Sinaihypothese). — 29—48 R. Pettazoni, La confessione dei peccati nel Buddhismo Indiano (untersucht die Art der Beichte bei der Feier der uposatha und der pâvaranâ und stellt fest, daß die letztere älter als der Buddhismus ist). — 49—57 C. Conti Rossi, Gad e il Dio Luna in Etiopia (Vorkommen und Bedeutung des Wortes Gad; Fortleben des Kultes des Mondgottes bei den Mensa). — 84—105 B. R. Motzo, Il testo di Ester in Giuseppe (der von Josephus benutzte Text ist mit keinem der überlieferten griech. Texte identisch, sondern geht mit ihnen auf einen gemeinsamen Stammbaum zurück).
3/4 243—85 G. Furlani, Epatoscopia babilonese ed etrusca (Die Leberschau beweist nichts für eine kleinasiatische Herkunft der Etrusker; sie ist nicht von der babylonischen abgeleitet, dieser kann höchstens ein indirekter Einfluß zugebilligt werden).
5 1929:
1/2 5—20 H. Lommel, La religione di Zarathustra (Knappe Darstellung der Grundgedanken mit Hinweis auf das Problem des doppelten Gerichts). — 35—55 H. M. R. Leopold, La religione degli Etruschi (findet orientalische, nicht erst durch den Hellenismus vermittelte Gedanken in der Vorstellung eines namen- und gestaltlosen höchsten Gottes, in einem Fatalismus, der selbst das Ende des Volkes vorhersagt und in einem dualistischen Prinzip im Menschen). — 56—68 J. M. Unvala, Zohâk (Die Legende von Zohâk, die in einem indogermanischen Himmelsmythus gründet, ist im Avesta durch die Erinnerung an eine Herrschaft der Elamiten über Iran modifiziert worden). — 83—100 G. Furlani, La festa del fuoco sacro in Babilonia (Beschreibung der Zeremonie des Feueranzündens nach Thureau-Dangin, Rituels accadiens 68f.; Hinweis auf deren Nachleben in den Osterbräuchen der römischen wie der griech.-orthodoxen Kirche).
3/4 214—30 G. Furlani, Sul cosidetto monoteismo di Babilonia e Assiria (Religiöse Inbrunst erlebt den angebeteten Gott als alleinigen und ordnet ihm die anderen Götter als Namen, Körperteile und Eigenschaften unter). — 237—76 A. Pagliaro, Agni, Mitra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo (Die Vorstellung von den fünf heiligen Feuern der Avesta gehört wurzelhaft mit der des Agni der vedischen Hymnen zusammen, während die drei Feuer des Bunda hišn sich aus der Gestalt Mithras entwickeln, wie sie sich auf iranischem Boden durch Synkretismus mit Indra darstellt).
6 1930:
1/2 9—49 G. Furlani, Il „Bidental" etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I (Der Tempel, den Tiglatpileser auf den Trümmern von Chunusa zur Aufstellung eines Bronzeblitzes errichtete, darf nicht mit dem bidental in Beziehung gesetzt werden).

3/4 177—203 G. Furlani, La processione di capodanno a Uruk all' epoca dei Seleucidi (Beschreibung der am 7. Nisan stattfindenden Prozession des Anu vom Bit-resi zum Bit-akitu). — R. Pettazoni, La religione di Zarathustra (Anzeige von Lommel, Die Religion Zarathustras). — 215—22 J. Zoller, Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico (Namenswechsel zur Abwendung drohenden Unheils aus dem Gefühl einer magischen Verbindung zwischen Namen und Namensträger). — 223—31 B. R. Motzo, I testi greci di Ester (Die lucianischen Handschriften beruhen nicht auf einer Revision Lucians, sondern geben den von ihm benutzten Text der Koine wieder, wie er in einer dreibis vierhundertjährigen Umformung gestaltet war).

7 1931:

1/2 21—3 G. Furlani, Teodoro bar Kônay sull' adorazione greca e romana dell' aquila (findet in dem liber scholiarum des syrischen Bischofs das Vorkommen römischer Adler in syrischen und mesopotamischen Städten bezeugt). — 24—47 G. Furlani, Ornamenti astrali e corazze di dei dell' Asia anteriore antica (Zusammenstellung von Material). — 48—58 J. Zoller, Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona (Das Thema des Buches ist die alle reuigen Sünder umfassende Barmherzigkeit Gottes ohne Rücksicht auf Volkszugehörigkeit).

3/4 136—43 G. Furlani, Gli dèi dei giorni e dei mesi nell'epoca neobabilonese (Die Vergottung von Zeitabschnitten wird an neoelamitischen Inschriften nachgewiesen, für Babylonien scheint sie nur in dem Ritual der Neujahrsprozession von Uruk bezeugt). — 144—52 J. Zoller, Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma (Die Malereien gehen auf die Ausschmückung von Synagogen zurück und dürfen nicht eschatologisch gedeutet werden). — 153—6 G. Furlani, Le greggi del cielo babilonesi in un passo di Nicomacho di Gerasa (belegt die von Nicomachus den Babyloniern zugewiesene Bezeichnung der Sterne als Herden und möchte daraus auf eine Einordnung aller Sterne in Sphären schließen).

8 1932:

1/2 37—41 A. Marmorstein, The mirror in Jewish religious life (Verbote und einschränkende Bestimmungen über den Gebrauch des Spiegels und ihre Beziehungen zum Spiegelzauber). — 42—7 G. Furlani, Sulla preistoria del tridente di Poseidone (Dreizackformen auf vorderasiatischen insbes. hethitischen Denkmälern und ihre Scheidung von Darstellungen des Blitzes und des dreigeteilten Zepters).

3/4 125—45 U. Cassuto, Il nome divino El nell' antico Israele (weist nicht auf eine prämosaische Religionsstufe zurück; sein Gebrauch wird durch sprachliche Gesetze bestimmt). — 166—75 G. Furlani, Maurizio Garzoni sui Yezidi (Bemerkungen zu dem Bericht des M. G., wobei insbes. die Behauptung einer Teufelsanbetung als irrig zurückgewiesen wird).

9 1933:

1/2 1—16 U. Cassuto, I nomi Giacobbe e Israele (Jsrael ist Gentilname, der auch für die Person des Patriarchen gebraucht wird, wenn es sich um Verdeutlichung von Beziehungen zum Hause Josephs, insbes. um die Feststellung eines Vorrangs Josephs oder Benjamins handelt). — 29—37 A. Marmorstein, The contest between Elijah and the prophets of Baal (verfolgt das Motiv des vom Himmel fallenden Feuers in der jüdischen Literatur und leitet das Verhalten der Baalspriester aus dem Isiskult ab).

3/4 157—72 A. H. Krappe, Bene Elohim (gehören zum Typus der Zwillingsgötter).

10 1934:

1/2 18—37 G. Furlani, Mursilis II. e il concetto del peccato presso gli Hittiti (In den Pestgebeten [Götze, Kleinasiatische Forschungen I, 161ff.] kündet sich neben der alten Vorstellung, daß ein Verstoß gegen göttliche Satzungen auch an anderen Personen als dem Täter gerächt werden kann, eine neue an, die diesen selbst verantwortlich macht). — Marmorstein, Some rites of mourning in Judaism (nach Lev. 8, 33/5 und Bar Kappara).

H. Bonnet.

Sudan Notes and Records 16 1933:

1 1—53 E. E. Evans-Pritchard, The Nuer: Tribe and Clan (mit 8 Tafeln; Stellung der Nuer unter den „Niloten", Bedeutung von Stamm und Clan bei ihnen). — 55—66 S. Hillelson, David Reubeni, an Early Visitor to Sennar (Tagebuch eines jüdischen Abenteurers über seinen Besuch bei dem Begründer der Funj-Dynastie im Jahre 1523). — 67—71 T. R. H. Owen, Notes on an Arab Stellar Calendar (Einteilung des Sonnenjahres; aus dem Norden der Weißen Nil Provinz). — 72—81 F. E. Kenchington, Studies on the Nile Perch or Aigle (Lates Nilotica) at Sennar. — 83—5 H. B. Nicholson, A Fragment from Christian Nubia (mit 1 Tafel; nubischer Grabstein mit griechischer Inschrift aus der Gegend von Meroe). — 85—8 P. Crazzolara, Pygmies on the Bahr el Ghazal.

2 97—118 G. D. Lampen, The Baggara Tribes of Darfur (1. Business, 2. Home Life; die Baggara sind mit Negerblut durchsetzte arabische Nomaden zwischen Weißem Nil und dem Tschadsee-Gebiet). — 119—49 G. E. R. Sandars, The Bisharin (Ursprung, Geschichte, Wanderungen und gegenwärtiger Charakter dieses Hamitenvolkes). — 151—9 B. K. Cooke, The Red Sea Coast in 1540 (nach Astley, A New General Collection of Voyages and Travels). — 162—79 S. Santandrea, The Belanda, Ndogo, Bai and Sere in the Bahr-el-Ghazal (mit 2 Kartenskizzen; gibt Ergänzungen zu Tucker, The Tribal Confusion around Wau, in Bd. 14). — 181—6 J. N. Richardson, Bari Notes (mit 2 Abbildungen). — 187 A. J. Arkell, A Roman Coin of the Emperor Diocletian at El Obeid.

A. Klingenheben.

Theologische Blätter 13 1934:

5 129—37 R. Strothmann, Der Sinai und die orthodoxe Christenheit. 1. Das Kloster — Bistum; 2. Bedeutung für die orthodoxe Kirche.

E. P. B.

Ungarische Jahrbücher 13 1933:

3/4 291—309 E. Lewy, Zum Jenissei-Ostjakischen (chin.-tib. Vergleichungen; Analyse des Verbums; geographische Sprachtypik).

14 1934:

3 193—214 W. Bang, Turkologische Briefe aus dem Berl. Ungar. Institut 7 (ausgehend von dem *ti-y-in* (= skr. *iti*) der Orkhon-Inschriften werden die Verbaladjektiva auf *-in, ïn-; -γïn, qïn* besprochen, wobei die Meinung geäußert wird, daß sich *-a* zu *-γa, qa* entwickelt haben könnte. Weiter werden die „Verbaladjektiva" auf *-ïq* . . . und auf *-γ, q* behandelt). — 244—9 F. Valjavec, Das neue ungarische Geschichtsbild (über *Hóman-Szekfü's Ungarische Geschichte).

E. L.

I. v. W. g. — Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchh., Leipzig, C 1, Scherlstr. 2. — Druck von Aug. Pries - J. B. Hirschfeld in Leipzig
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Göttingen. — Für den Anzeigenteil verantwortlich: Curt Kunze, Leipzig

des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Bd. II: Die Maṣṭabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky A. G. in Komm. 1934. (VI, 217 S., 16 Taf., 34 Textabb.) 4° = Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Klasse.

198 Kratchkovsky, I.: Kitāb al-Badi' of 'Abd Allāh Ibn al-Mu'tazz ed. from the unique Ms. in the Escorial, with Introduction, Notes and Indices. London: Luzac & Co. 1935. (XXIII, 31 u. ١٤٢ S.) gr. 8° = E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. X.

199 Kröhling, W.: Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung. Nebst einem Nachwort: Die altorientalische Priamel von F. Dornseiff. Greifswald: Hans Dallmeyer 1935. (94 S.) gr. 8° = Greifswalder Beiträge zur Literatur- u. Stilforschung, H. 10. RM 1.80.

200 Lehmann, A.: Die Hymnen des Tayumanavar. Texte zur Gottesmystik des Hinduismus. Aus dem Tamil übersetzt. Gütersloh: C. Bertelsmann 1935. (XV, 270 S.) gr. 8° = Allgemeine Missions-Studien. 19. H. RM 9—; geb. 11—.

201 Lindquist, S.: Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln 1935. (98 S.) gr. 8° = Uppsala Universitets Årsskrift 1935, 2. 3 Kr.

202 Lounsbery, G. C.: La méditation bouddhique. Étude de sa théorie et de sa pratique selon l'École du Sud. Paris: Adrien-Maisonneuve 1935. (179 S.) kl. 8°. 20 Fr.

203 Margouliès, G.: Petit Précis de Grammaire Chinoise écrite. Paris: Adrien-Maisonneuve 1934. (II, 64 S.) 8°. 10 Fr.

204 Öz, T.: Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II. Fatih hrsg. u. eingeleitet. Istanbul: Archäol. Institut d. Deutschen Reiches 1935. (XIII, 15*, 149 S.) gr. 8° = Istanbuler Mitteilungen, H. 4. RM 10—.

205 Pagliaro, A., Guidi, M., Gabrieli, F., Rossi, E.: Persia antica e moderna. Conferenze tenute a Roma nel Gennaio-Febbraio 1935 in Occasione del Millenario della Nascita di Firdusi. Roma: Istituto per l'Oriente 1935. (97 S.) gr. 8° = Pubblicazionie dell' Istituto per l'Oriente. 12 L.

206 Pieper, M.: Das ägyptische Märchen. Ursprung und Nachwirkung ältester Märchendichtung bis zur Gegenwart. Leipzig: J. C. Hinrichs 1935. (89 S.) gr. 8° = Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, H. 27. RM 3—.

207 Reinmuth, O. W.: The Prefect of Egypt from Augustus to Diocletian. Leipzig: Dieterich 1935. (XIV, 155 S.) gr. 8° = Klio. Beiträge zur alten Geschichte, 34. Beiheft, N. F. H. 21. RM 9.50; geb. 11—.

208 Ribaud, M.: Voyage du Jeune Stanislas au Japon ou Essais sur la Civilisation japonaise. Histoire, Religion, Philosophie Littérature et Beaux-Arts. I: La traversée-Tokio. Les Ruines de Kamakoura. (302 S.) II: Le vieux Japon, „La Route de la Mer orientale". (256 S.) 8°. Paris: Adrien-Maisonneuve 1929/35.

209 Safrastian, A.: Inuspuas-Anûshâvân. A Concordance between the Khaldian-Urartian Cuneiform Inscriptions and the Old-Armenian Classics. London NW 3, 71, Haverstock Hill: „Massis" 1935. (14 S.) 8° = Supplement to Massis No. 56.

210 ,erefeddin, M.: Sicilya Cevaplari. Ibni Sebin. In Sicilya Krali 2 inci Fredrikin felsefî sorgularına verdiği cevapların tercemesdir. Istanbul: Bozkurt Matbaası 1934. (175 S.) 8°. 150 Kuruştur.

211 Sethe, K. †: Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches. I. Unter Mitwirk. von W. Erichsen bearb. Leipzig: J. C. Hinrichs 1935. (66 autogr. S.) 4° = Urkunden des ägypt. Altertums, in Verb. m. K. Sethe (†) u. H. Schäfer hrsg. v. G. Steindorff, 7. Abt., H. 1. RM 7.30.

212 Shah, Sh.: The traditional Chronology of the Jainas. An Outline of the Political Development of India from from 543 B. C. to 78 A. D. Stuttgart: W. Kohlhammer 1935. (VIII, 97 S.) gr. 8° = Bronner Orientalistische Studien, hrsg. v. P. Kahle u. W. Kirfel, H. 9. RM 6—.

213 Strong, E. K.: The second generation Japanese Problem. Stanford/Calif.: The Stanford University Press; London: Oxford University Press; Haag: Martinus Nijhoff [1934]. (VIII, 292 S.) 8°. $ 3.25.

214 Till, W.: Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices hrsg. u. bearb. I. Teil. Roma: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1935. (XV, 216 S.) gr. 8° = Orientalia Christiana Analecta, 102. 59 l.

215 Tischner, H.: Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien. Leipzig C 1, Brüderstr. 19: Verlag der Werkgemeinschaft 1934. (VIII, 252 S., 9 Ktn.) gr. 8° = Studien zur Völkerkunde, Bd. 7.

216 Wallis, L.: God and the social Process. A Study in Hebrew History. Chicago/Ill.: The University of Chicago Press [1935]. (XVII, 333 S.) gr. 8°. $ 2—.

217 Willms, H.: EIKΩN. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I: Philon von Alexandreia. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit. Münster i. W.: Aschendorff 1935. (VII, 121 S.) gr. 8°. RM 6—.

218 Zimmer, H.: Indische Sphären. München: R. Oldenbourg [1935]. (251 S., 15 Abb. a. Taf.) 8° = Schriften der Corona, XII. RM 5.50; geb. 6.80.

Soeben erschien:

Aus der ʿAraba

II—IV: Römische Kastelle und Straßen / Inschriften und Felszeichnungen / Ortsregister. Von Professor D. Dr. **Albrecht Alt,** Leipzig.

90 Seiten mit 7 Text- und 15 Tafelabbildungen. 8°. Preis geheftet RM 4.50

Sonderdruck aus Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Band 58 (1935)

Nachdem vor einem Menschenalter Brünnow und v. Domaszewski die östlichsten Linien der römischen Grenzschutzeinrichtungen gegen die arabische Wüste hin und neuerdings Alt die westlichsten Ausläufer des gleichen Systems am Südrand Palästinas untersucht hatten, ist jetzt durch Fritz Franks Entdeckung zahlreicher Kastelle und Straßenreste in und an der ʿAraba die große Lücke, die zwischen jenen älteren Beobachtungsreihen noch klaffte, so gut wie vollständig gefüllt worden. So kann Alt in dem vorliegenden Heft durch Kombination der archäologischen Befunde mit den Zeugnissen antiker Schriftdenkmäler, besonders der Notitia dignitatum und der Ediktfragmente von Berosaba, der Tabula Peutingeriana und der Mosaikkarte von Madeba, fast den ganzen spätrömischen Limes Palaestinae mit seinen Truppenstandorten und Verkehrslinien rekonstruieren und die wesentlichsten Stadien seiner Entwicklung historisch aufhellen. Im Anschluß daran behandeln Alt und Wickert die von Frank gesammelten nabatäischen, griechischen und lateinischen Inschriften nebst einigen Felszeichnungen als Dokumente der verschiedenen Volkstümer und Kulturen, die sich während des letzten Jahrtausends des Altertums in der ʿAraba abgelagert haben. Register der antiken und modernen Ortsnamen erschließen den Inhalt dieses und des vorhergegangenen Heftes, das Franks eigene Berichte über seine Wanderungen in der ʿAraba und den Nachbargebieten enthält.

Teil I: Reiseberichte von **Fritz Frank,** Jerusalem.

90 Seiten mit 52 Tafeln und 20 Plänen. 8°. 1934. Preis geh. RM 6.— (s. Ankündigung in OLZ 1935 Nr. 3)

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1

SOEBEN ERSCHIEN:

INDISCHE SPHÄREN

VON HEINRICH ZIMMER

251 Seiten mit 15 Abbildungen auf Tafeln. 8°. 1935.

Broschiert RM 5.50, in Leinen RM 6.80

(=Schriften der Corona XII)

Inhalt: Der indische Mythos - Der Brauch der Fische - Yoga und Māyā-Buddha

Im Erbe des alten Indien sind der Mythos als Weltbild, die Lehre der Politik als Spiegelung des menschlichen Naturreichs, Yoga als Weg der Selbstvollendung und Weltüberwindung, und der Buddha als Leitbild zur Vollkommenheit symbolische Gestaltungen, in denen die Erfahrung von Jahrtausenden sich kristallisiert hat. Es sind die zeitlosen Gebärden des indischen Genius, mit denen er immer wieder neu zu den Menschen aller Zeiten spricht, und die Epoche innerer Selbstverwandlung, die wir selbst durchlaufen, gibt uns dieses weltgeschichtliche Gut der Menschheit in einem neuen Lichte zu eigen.

Erneut beweist Zimmer seine große Meisterschaft und seine Fähigkeit, die ferne indische Welt lebendig zu vermitteln

R. OLDENBOURG / MÜNCHEN 1 UND BERLIN